

CONTENIDO

Vol. 3, núm. 5, marzo 2020-agosto 2020
http://www.encartesantropologicos.mx
ISSN: 2594-2999


ENCARTES
revista digital multimedia









Encartes, año 3, núm 5, marzo 2020-agosto 2020, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76 , El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434. Contacto: encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica http://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: 2594-2999.



TEMÁTICAS

HACIA UN PARADIGMA TRANSEÚNTE: EL ABORDAJE DE LA CULTURA A PARTIR DE LOS TRAYECTOS COTIDIANOS

TOWARDS A PASSERBY PARADIGM: THE APPROACH TO CULTURE BASED ON DAILY JOURNEYS

Christian O. Grimaldo-Rodríguez*

"La conciencia no es sino un incidente de la locomoción."
Robert E. Park, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*

Este *dossier* tiene por objetivo la discusión sobre el papel sociocultural del tránsito en la configuración de sujetos sociales, actores políticos, lugares simbólicos, acciones colectivas y, en general, el orden social al cual nos adscribimos mediante la práctica cotidiana de trasladarnos entre distintos puntos del espacio geográfico.

Sin duda algo hay de fascinante en los constantes flujos de cuerpos humanos a través de distintas vialidades. La suma de esos trayectos vista desde el cielo se asemeja mucho a los maravillosos flujos apreciables en la naturaleza: sanguíneos, hídricos o de especies migratorias, por ejemplo. No obstante, hay una gran diferencia: los fenómenos del tránsito humano son culturales y, por ende, requieren de un complejo ejercicio de reflexión para comprender sus efectos sobre nuestras vidas.

Diversos autores han abordado al fenómeno transeúnte como entidad sociocultural eminentemente urbana (Joseph, 1988; García, Castellanos, Rosas, 1996; Aguilar, 2006; Delgado, 2007; Lindón, 2014), pero sus aportes aún no han terminado de posicionar esta práctica como protagonista del orden urbano. A pesar de que cada vez es más común hablar del tránsito en términos culturales, todavía se da mayor valor analítico a la prácti-

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 1-9
Recepción: 7 de marzo de 2020 • Aceptación: 10 de marzo de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





ca de habitar las ciudades. La preeminencia de la mirada sobre el habitar para explicar la vida urbana ha sido, en buena medida, la responsable de que parte de los estudios sociales tome el transitar como una actividad fugaz, pasajera, anónima, carente de sentido estructural y de las virtudes identitarias características del habitar.

El interés por el papel que desempeña el tránsito en la configuración cultural de los sujetos que practican la ciudad no tendría que asimilarse como coyuntural a la época actual. Esta condición ha estado ahí desde que las ciudades se formaron (Careri, 2009). La diferencia es que hoy la condición transeúnte ha cobrado mayor relevancia para comprender la configuración de las identidades, las prácticas y los imaginarios urbanos a causa del recrudecimiento en las formas capitalistas de producción y los efectos de segregación, desgaste emocional, cultural, ambiental y hasta sanitario que generan entre la población de las ciudades.

El tránsito como la danza que invoca a lo urbano

La práctica de trasladarse a través del espacio urbano constituye el motor de la vida urbana. Algunos autores han optado por reconocer el espacio público como la principal característica de las ciudades, pero parecen olvidar que ese espacio no obtiene sus características de manera inherente, sino a partir de que las personas abandonan sus lugares de residencia, íntimos y privados, para exponerse e interactuar con los otros mediante el tránsito cotidiano. El espacio público existe y se configura en relación con el transitar y gracias a la existencia de los transeúntes. Para muestra de ello basta con distinguir que la complejidad de la cultura urbana aumenta de la mano con la aparición de nuevas formas y tecnologías para trasladarse. Las tecnologías del tránsito introducen variables que modifican las dinámicas de tiempo y espacio que ordenan las vidas de las personas y el territorio urbano.

En esa cualidad del tránsito como práctica habilitadora del encuentro radica la importancia de su estudio en relación con la configuración social del transeúnte. Con lo dicho hasta aquí podrá verse que, en las ciudades, el tránsito representa más que la acción física de trasladarse entre dos puntos del plano terrestre. Lo que hace urbanos a los seres que viven en la ciudad es la configuración cultural que adquieren debido a la necesidad que tienen de moverse a lo largo de un territorio cambiante, con lo cual: 1) perciben edificaciones, vehículos y cuerpos diversos; 2) interactúan con

multitudes de personas anónimas; 3) asumen normas que sustentan formas de orden situacional; 4) interiorizan símbolos y significados que dotan de sentido a sus prácticas en público; y 5) adquieren propiedades que los distinguen entre los diversos grupos. *Ser* en la ciudad es transitar en ella.

La danza o el baile es una analogía que sirve para comprender la forma en que el tránsito cotidiano de las personas por la ciudad opera sobre la cultura y viceversa. Manuel Delgado (2007) utiliza esta metáfora al precisar que, en los espacios públicos, las calles y las aceras de las ciudades, las personas guiamos nuestras conductas en función de códigos culturales escritos y leídos durante nuestras trayectorias. Se trata de predisposiciones, externalizaciones o advertencias emitidas por nuestros cuerpos a manera de coreografías. Un tipo de lenguaje de reciprocidades multiplicadas que la imagen del baile expresa a la perfección:

> El cuerpo-energía-tiempo del danzante [transeúnte] expresa todas sus posibilidades en una actividad cotidiana, en marcos urbanos en que las palabras suelen valer relativamente poco, en la relación entre desconocidos absolutos o parciales y en la que todo parece depender de elocuencias superficiales, no en el sentido de triviales sino en tanto actos que tienen lugar en la superficie, que funcionan por deslizamientos (Delgado, 2007: 136).

Este tipo de deslizamientos dota de un orden que se construye y reconstruye cotidianamente por los residentes de la ciudad. Aunque se trata de un orden basado en códigos comunes e institucionalizados, también cuenta con un componente sumamente volátil que le aporta incertidumbre. El transeúnte está a la expectativa de que la coreografía cambie en cualquier momento.

Al transitar por la ciudad somos una suerte de sonámbulos susceptibles de despertar súbitamente. En torno a esta idea, Delgado (*idem*) agrega que "las aceras, como espacios urbanos por excelencia, deben ser consideradas por tanto terreno para una cultura dinámica e inestable, elaborada y reelaborada constantemente por las prácticas y los discursos de sus usuarios".

En términos de este tipo de manifestaciones, Henri Lefebvre distinguió entre la ciudad y lo urbano como dos elementos que se construyen entre sí. La ciudad entendida como un sitio o parcela que contiene un conjunto de infraestructura donde vive una población numerosa; lo urba-



no visto como el conjunto de prácticas que la recorren: "la obra perpetua de los habitantes, a su vez móviles y movilizados por y para esa obra" (Lefebvre, 1972: 70-71).

El tránsito como sendero metodológico alternativo

Autores como Sheller y Urry (2006) argumentan que las ciencias sociales no sólo han ignorado el papel del movimiento en el estudio del orden social, sino que, además, lo han trivializado. A pesar de que ha habido un incremento en el análisis espacial de los fenómenos sociales, evidente en el auge de perspectivas que analizan el paisaje o el territorio, sigue predominando en ellas un paradigma sedentario para el análisis de la realidad. Ante tal situación, proponen un paradigma de la movilidad que debe ser aplicado no sólo a cuestiones de globalización o desterritorialización de los Estados-nación, identidades y pertenencias, como se ha pretendido, sino a cuestionar cuáles son los sujetos y objetos apropiados para el interés de la investigación social. Esto quiere decir que nos encontramos ante el proceso de reconocimiento de sujetos político-culturales que están frente a nosotros pero que desdibujamos por considerarlos de poca relevancia social, o bien porque nuestras propias técnicas de investigación los invisibilizan.

En cuanto a las técnicas de investigación, Büscher y Urry (2009) distinguen entre aquellas que tienen por objeto el análisis del movimiento y aquellas en que el investigador está en movimiento. Entre las primeras, por ejemplo, se encuentran la entrevista semiestructurada, el grupo de discusión, la historia de vida, las fuentes documentales y la descripción de lugares, mientras que en las segundas se nombran la deriva, la observación participante, la etnografía móvil y la entrevista en movimiento.[1]

El paradigma transeúnte implica el desarrollo no sólo de nuevas preguntas de investigación, sino también de teorizaciones y metodologías alternativas que se adapten a la problematización del tránsito y al reconocimiento de agencias que se gestan a partir de él. En ese contexto, los estudios que forman parte de este *dossier* cobran relevancia como medio para la comprensión de determinados fenómenos móviles y expresiones urbanas. Necesitamos adaptar nuestras miradas analíticas a la lógica del transitar y requerimos, con urgencia, alimentar nuestra curiosidad con

---

[1] Véanse para ejemplos los trabajos de Watts, Urry (2008); Jirón (2012); Aguilar (2013); Pellicer, Vivas-Elias, Rojas (2012); Grimaldo (2018).

las experiencias, problemáticas, técnicas y conclusiones de quienes han aprendido a observar las permanencias y transformaciones de las sociedades *en* y *desde* el tránsito.

El tránsito como acto político-cultural

Si se considera al vehículo y al trayecto como expresiones políticas y estructurantes de la vida urbana, en las cuales operan diversas formas cívicas y morales institucionalizantes que modelan a los sujetos como actores pertenecientes a diversas comunidades, y no únicamente como dispositivo de traslado, se entenderá que el énfasis trágico de las posturas que asumen al tránsito como fenómeno desestructurante está equivocado. Es cierto que las ciudades modernas se estructuran a partir de redes complejas de vialidades y que, en muchos casos, el urbanismo contemporáneo presenta una tendencia a conectar a las personas antes que encontrarlas, pero la experiencia etnográfica da cuenta de que el tránsito no anula el encuentro, antes bien lo reconfigura.

En el acto de transitar se pueden identificar ciertas manifestaciones en las que el poder, las normas y sus correlatos coercitivos actúan sobre aquellos que transitamos por las urbes. Día a día asumimos una serie de formas estereotipadas de obrar, pensar y sentir a lo largo de nuestros desplazamientos, ya sea por seguridad, tradición, placer o normatividad; según Wright (2014), "la noción de cultura y de hecho social debe ir acompañada por la de ciudadanía, ya que consideramos que en cada gesto vial por más mínimo que sea, estamos poniendo en acto performativamente nuestro estado de ciudadanía".

Los transeúntes hacen cosas, no son piezas inertes transportadas sobre las avenidas como si se tratase de una banda de producción. Los transeúntes sienten, imaginan, nombran, recuerdan, desafían; se asocian, conflictúan, defienden, se quejan y admiran. Esto quiere decir, en resumen, que los transeúntes son agentes de la vida urbana y, por ende, actores políticos de ella.

De la mano con conceptualizaciones como las de Michel de Certeau (2010), hoy puede hablarse del transeúnte como una categoría de usuarios que practican o emplean el espacio urbano fabricado (material, social y simbólicamente), donde antes predominaba la categoría de habitante. Si bien no es posible sustentar que una categoría anula o sustituye a la otra, es necesario analizar la manera en que interactúan ambas y las *formas de ser* en la ciudad que se originan a partir del predominio del estatus de tran-



seúnte como usuario del espacio público. Vale la pena aclarar que ninguno de los rasgos culturales del tránsito surge en el tránsito mismo. Quiero decir que el transitar está articulado con el habitar, con el consumir, con el comunicar. El transitar no es una fuente primigenia de sociabilidad, sino que es parte de una constelación de sociabilidad urbana que se refuerza y constituye en la vida cotidiana.

Cuatro desplazamientos hacia el paradigma transeúnte

Los trabajos presentados en este número corresponden al interés por situar la perspectiva desde y sobre el tránsito a partir de diferentes fenómenos de estudio. En los cuatro casos se trata de esfuerzos por problematizar el papel que desempeñan los desplazamientos en la concepción y el ordenamiento de la vida urbana, considerando sus aristas político-culturales y presentando metodologías articuladas a la lógica móvil, desde lo audiovisual hasta lo (auto) etnográfico y lo discursivo.

El primer artículo parte de los estudios sensoriales (Howes, 2014) para problematizar el papel que tienen los sentidos en la configuración social de la calle y la experiencia psicosocial del tránsito. Para ello, Miguel Ángel Aguilar presenta una estrategia metodológica que involucra el trabajo etnográfico guiado por recorridos y entrevistas a profundidad con una persona ciega en la ciudad de México. De esta manera, el autor nos muestra la construcción del orden sensorial que prioriza determinados estímulos para generar estrategias de orientación e interacción en la ciudad, que a su vez son centrales en la configuración del *ser* urbano.

El segundo trabajo se adhiere a lo que Pablo Wright denomina "antropología vial"; se trata de una propuesta teórico-conceptual para la comprensión del tránsito que, en palabras del autor, vincula las aproximaciones del *performance*, la proxémica, la fenomenología y la economía política de la cultura para comprender la génesis de nuestros cuerpos como "cuerpos viales". Para nutrir sus reflexiones, Wright parte de un ejercicio autoetnográfico, comparando diversas experiencias en lo que reconoce como "culturas viales" en Inglaterra, Estados Unidos, Uruguay y Argentina, así como los vínculos que sus respectivas culturas y órdenes estatales tienden entre cuerpos, calles y aceras para sostener un orden social.

La tercera propuesta surge de un ejercicio audiovisual realizado por Lirba Cano y Héctor Robledo, integrantes del colectivo Caracol Urbano.

Se trata de un análisis del papel de la metodología audiovisual de investigación en torno a la articulación de relaciones colaborativas entre actores involucrados en la lucha por la construcción de un servicio de transporte público digno para el área metropolitana de Guadalajara. El texto de Cano y Robledo presenta la peculiaridad de ser sólo una de las caras de su propuesta; por ello, está acompañado de su otra cara: el documental *El Hombre-Camión* (Caracol Urbano, 2013). El material audiovisual describe el complejo entramado político, económico y cultural que sostiene el modelo del servicio de transporte público en Guadalajara, mientras que el texto es una memoria de aquello que dio sentido a su elaboración y la manera en que el material audiovisual se entretejió con la lucha de los operadores y usuarios del transporte público para la mejora del servicio. Es recomendable revisar este trabajo en sus dos facetas para una comprensión más cabal de su propuesta.

Finalmente está la propuesta de Christian O. Grimaldo-Rodríguez, enfocada al estudio de la geografía moral de la zona conurbada de Guadalajara a partir del análisis de las estrategias publicitarias dispuestas a la vista de los usuarios del transporte público en sus recorridos cotidianos. Se trata de un trabajo que aprovecha las ya citadas metodologías móviles y las metodologías aplicadas a la observación en tránsito para problematizar el papel socialmente estructurante de las estrategias comunicativas de mercado y su traducción en paisajes y cuerpos moralizados.

Estos cuatro esfuerzos se suman a los de otros especialistas que han adoptado la mirada crítica sobre el tránsito para comprender todos aquellos aspectos que nos han resultado velados hasta ahora por partir de la premisa de que se trata de un fenómeno banal e incluso pernicioso para el sostenimiento de las culturas. Sus miradas nos demuestran que, en la aparente intrascendencia de los trayectos cotidianos, hay un universo cultural que, sin embargo, se mueve.

Bibliografía

Aguilar, Miguel (2006). "Recorridos e itinerarios urbanos: de la mirada a las prácticas", en Patricia Ramírez y Miguel Aguilar (coord). *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*, pp. 131-144. Madrid: Anthropos.



Aguilar, Miguel (2013). "Ciudad de interacciones: el cuerpo y sus narrativas en el metro de la ciudad de México", en Miguel Aguilar y Paula Soto (coord.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, pp. 85-110. México: Porrúa/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Büscher, Monika y John Urry (2009). "Mobile Methods and the Empirical", en *European Journal of Social Theory*, vol. 12, núm. 1, pp. 99-116. https://doi.org/10.1177/1368431008099642

Caracol urbano (PAP Centro de Servicios e Investigaciones Psicosociales, 2013). *El Hombre-Camión* (archivo de video). Recuperado de https://youtu.be/TcTJceGy8SM, consultado el 20 de febrero de 2020.

Careri, Francesco (2009). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gili.

Certeau, Michel de (2010). *La invención de lo cotidiano*. *Artes de hace*r. México y Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO.

Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas*. Barcelona: Anagrama.

García, Néstor, A. Castellanos y A. Rosas (1996). *La ciudad de los viajeros*. México: UAM/Grijalbo.

Grimaldo-Rodríguez, Christian (2018). "La metodología es movimiento. Propuestas para el estudio de la experiencia urbana del transitar apoyadas en el uso de la imagen", en *Encartes*, vol. 1, núm. 2, pp. 36-74, recuperado de https://encartesantropologicos.mx/metodologia-imagen-transporte/, consultado el 06 de marzo de 2020.

Howes, David (2014). "El creciente campo de los estudios sensoriales", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 6, núm. 15, pp. 10-26.

Joseph, Isaac (1988). *El transeúnte y el espacio urbano*. Buenos Aires: Gedisa.

Jirón, Paola (2012). "Transformándome en la Sombra", en *Bifurcaciones*, núm. 10, pp. 1-14.

Lefebvre, Henri (1972). *El derecho a la ciudad.* Barcelona: Península.

Lindón, Alicia (2014). "El habitar la ciudad, las redes topológicas del urbanita y la figura del transeúnte", en Luis Domínguez y Diego Sánchez (coord.). *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*, pp. 55-76. Barcelona: Gedisa.

Pellicer, Isabel, Jesús Rojas y Pep Vivas i Elias (2012). "La deriva: una técnica de investigación psicosocial acorde con la ciudad contemporánea", en *Boletín de Antropología*, vol. 27, núm. 44, pp. 144-163.

Sheller, Mary y John Urry, (2006). "The New Mobilities Paradigm", en *Environment & Planning A: Economy and Space*, vol. 38, núm. 2, pp. 207-226. https://doi.org/10.1068/a37268

Watts, Laura y John Urry (2008). "Moving Methods, Travelling Times", en *Environment & Planning D: Society and Space,* vol. 26, núm. 5, pp. 860-874. https://doi.org/10.1068/d6707

Wright, Pablo (2014). "La cultura en la calle. Exploraciones antropológicas", en *Ciencia con voz propia.* Argentina: CONICET. Recuperado de http://www.conicet.gov.ar/la-cultura-en-la-calle-exploraciones-antropologicas/, consultado el 6 de marzo de 2020.

Christian O. Grimaldo-Rodríguez es licenciado en psicología por la Universidad de Guadalajara, maestro en Estudios de la Región por el Colegio de Jalisco y doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. Miembro del SNI (candidato a investigador). Ha abordado diversas problemáticas asociadas a fenómenos urbanos como los imaginarios, la percepción social, la identidad, el tránsito, el despojo y el conflicto por el territorio en lugares del área metropolitana de Guadalajara, Puebla y Barcelona. Tiene experiencia en estudios urbanos desde la perspectiva de las ciencias sociales, específicamente desde la psicología social, la antropología urbana y la geografía humana. En el ITESO coordina el Proyecto de Aplicación Profesional Co-laboratorio urbano.





TEMÁTICAS

CUERPOS VIALES, CULTURA Y CIUDADANÍA: REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS[1]

ROAD-BODIES, CULTURE AND CITIZENSHIP: ANTHROPOLOGICAL REFLECTIONS

Pablo Wright*

Resumen: Este trabajo analiza, desde la perspectiva de la antropología vial, la forma en que nuestros cuerpos individuales, histórica y culturalmente están conformados como *cuerpos viales*. El marco conceptual se nutre principalmente de varias corrientes de la sociología de Goffman y Bourdieu, de la antropología de la *performance*, la proxémica, la fenomenología, y la economía política de la cultura. Analizo los diversos orígenes de la antropología vial desde mi propia biografía como antropólogo, y cómo la experiencia etnográfica dio lugar a una nueva conceptualización de las culturas viales y sus vínculos con las prácticas corporales reales en calles y aceras. Incluyo casos etnográficos comparativos de Inglaterra, Estados Unidos, Uruguay y Argentina, experimentados y observados, que ilustran cómo la cultura, la sociedad y el Estado pueden dar forma a nuestros cuerpos viales.

Palabras claves: antropología vial, cultura, ciudadanía, cuerpos viales, *habitus*, *performance*.

[1] Este trabajo fue realizado con el apoyo institucional del equipo Culturalia de antropología aplicada de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Agradezco el apoyo etnográfico de Leticia D'Ambrosio, Flor Figueredo Corradi y Natalia Montealegre. Estoy en deuda con Victoria Sotelo por sus sugerencias bibliográficas y su apoyo general.

* Universidad de Buenos Aires.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 10-28
Recepción: 23 de octubre de 2019 • Aceptación: 16 de diciembre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx





ROAD-BODIES, CULTURE AND CITIZENSHIP: ANTHROPOLOGICAL REFLECTIONS

Abstract: The present work uses a "road-anthropology" perspective to analyze the way in which our individual bodies are historically and culturally conformed as road-bodies. The conceptual framework largely draws on various sociological trends in Goffman and Bourdieu, as well as performance-anthropology, proxemics, phenomenology and the political economy of culture. I analyze street-anthropology's various origins based on my own biography as an anthropologist as well as how ethnographic experience gave rise to a new conceptualization of street-cultures and their connections to real corporeal practices on streets and sidewalks. I include experienced and observed comparative ethnographic cases from England, the United States, Uruguay and Argentina that illustrate how culture, society and the state lend form to our street-bodies.

Keywords: street-anthropology, culture, citizenship, street-bodies, habitus, performance.

Introducción

Este trabajo reseña algunas ideas y análisis desarrollados sobre el campo de la antropología vial, que consiste en el estudio antropológico de los sentidos y la historia de cómo nos instalamos social y existencialmente en el espacio público, cómo nos movemos, cómo interpretamos las normas escritas o los signos viales en calles, rutas, aceras o desplazamientos peatonales o en medios de transporte.[2] Pero esta instalación existencial se da en marcos sociohistóricos y nacionales definidos, de allí que las relaciones Estado-ciudadano y la historia de las políticas públicas sobre este campo son claves en la compleja modelación –siempre en proceso y dinámica– de nuestros *cuerpos viales*. Sin ser una definición tajante y cerrada, considero los cuerpos viales como la inscripción en esos diversos cuerpos de los procesos señalados, en los cuales se cristalizan esos modos de ser/pensar/hacer prerreflexivos que Pierre Bourdieu denominó *habitus* (1972), continuando las pioneras reflexiones de Marcel Mauss y Max Weber sobre las relaciones entre cuerpo y sociedad. El *habitus* se entronca, en lo observable, con la noción goffmaniana de presentación del *self* y de *performance* (Goffman, 1959). En síntesis, los cuerpos viales

[2] Más detalles sobre las características de la antropología vial pueden encontrarse en Wright (2008), Wright, Otamendi, Nieto, Lobo e Iparraguirre (2012), Grimaldo (2018a), Wright y Otamendi (2017) y Wright, Moreira y Soich (2019).



son la manifestación de nuestro ser-en-la-calle, y entre ellos podemos incluir los *cuerpos peatonales* y los *cuerpos metálicos*.[3] Los primeros son nuestros cuerpos carnales en-situación, en su *performance* vial, mientras que los cuerpos metálicos son aquellas estructuras de integración *humanomecánica* donde condensamos existencialmente el esquema corporal y la identidad social. Los cuerpos metálicos serán entonces todas aquellas entidades híbridas emergentes que nos relacionen con un vehículo (bicicletas, motos, automóviles, etc.), las cuales, a partir de ese encuentro, fusionan sus naturalezas separadas en un único cuerpo que puede, ahora, desplazarse por los espacios viales. Proponemos observar el sistema de interacción de los cuerpos viales utilizando las nociones bourdianas de juego y campo (Bourdieu, 1972). El *juego social* de la calle sigue reglas más o menos conocidas por los actores intervinientes en él, y supone conocimientos implícitos y explícitos que deben ponerse en práctica para "jugar el juego" aceptablemente. Dentro de este juego, los cuerpos viales realizan *coreografías* que son aquellas maniobras/trayectorias estereotipadas dentro del *campo vial*, el que está integrado por el conjunto de actores individuales e institucionales que generan su dinámica.

De esta forma, aquí presentaremos reflexiones y ejemplos etnográficos acerca de los cuerpos viales a partir de experiencias de campo que habilitan una mirada antropológica del mundo vial. El trabajo ilustra sintéticamente, en primer término, cómo se fue conformando este campo de estudio, el cual, como toda empresa antropológica, supone y se enfrenta en contextos socioculturales concretos a la alteridad, la cultura, el poder, el Estado y el sentido, principalmente. Y, en este caso específico, cómo todo ello apareció contingentemente como cuerpos viales extraños a un etnocentrismo de origen, a partir de viajes a otros países no

---

[3] La noción de *cuerpos metálicos* se sugirió en una ponencia inédita de 2007 que escribí con Verónica Moreira y Darío Soich, cuya versión ampliada como capítulo de libro se publicó en 2019. La idea de esta Gestalt existencial donde se sincretizan el individuo y la máquina –sea ésta con o sin motor– aparece con más extensión desarrollada en la serie televisiva de 8 capítulos titulada *Cuerpos metálicos*, emitida originalmente en 2010 por el Canal Encuentro de Argentina (http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8092), y cuyos contenidos estuvieron a mi cargo. Allí, por otra parte, se sintetizan las principales ideas de la antropología vial, especialmente orientadas hacia la educación, la seguridad y la ciudadanía relacionadas con lo vial.

motivados por una agenda de investigación *per se*. Después se profundiza sobre lo vial como campo, explicitándose la construcción conceptual de la antropología vial y su mirada, que combina influencias de diversas tradiciones filosóficas, sociológicas y antropológicas. Esta perspectiva permite definir la etnografía y el campo antropológico de un modo relacional y existencial, para finalmente establecer la clase de lugares de campo o etnográficos en los que desarrollamos nuestra investigación. En tercer término, se analizan los cuerpos viales en dos escenas etnográficas, una de la Argentina y otra que compara las culturas viales argentina y uruguaya, identificando características diferenciales de los cuerpos viales y sus contextos sociohistóricos. A partir de allí, exploramos algunas características de las matrices kinésicas que modelan los cuerpos viales en estos contextos nacionales.

Primeras alteridades

La primera experiencia de alteridad vial donde tanto personas como vehículos desarrollaban movimientos que expresaban un *habitus* diferente del mío la tuve en Londres, a mediados de la década de 1980, en ocasión de un congreso. Era mi primera visita a la patria de mi ascendencia paterna, aunque, en este caso, la ancestralidad no me garantizaba similitudes –o bien continuidades culturales corporizadas– sino más bien un lazo afectivo alimentado por relatos de inmigración como por periplos turísticos familiares por aquellas islas. A pesar de tener al inglés como código concreto de esa aparente "continuidad", mi propio cuerpo, modelado por el *habitus* argentino, manifestaba íntimamente, a través de una sensación de desorientación, extrañeza y *bad timing*, eso que veía y sentía en las calles y aceras de la ciudad. La circulación por la izquierda, que se tornaba una pesadilla al cruzar las calles porque no sabía de dónde vendría el tránsito, a pesar de los carteles pintados en el piso que sugerían amablemente "*look left*" o "*look right*"; el desplazamiento de los peatones también por la izquierda en las aceras y escaleras mecánicas del metro; el apego estricto de los vehículos a los carriles pintados en las calles, las trayectorias frenéticas, pero siempre dentro de las normativas legales, de los taxis que tomé durante ese tiempo; o la práctica increíble de los autos de estacionarse en sentido contrario legalmente, entre otras cosas, me provocaron un estado de conmoción del *habitus* vial. Al regresar a Buenos Aires estuve por un tiempo descolocado con el tránsito local, sobre todo al conducir automó-



viles, ya que experimentaba ese apego medio "enfermizo" a las normas que me impulsaba a ir a la velocidad permitida y no más, señalar mis maniobras de cambio de carril o sobrepaso prolijamente con la luz de giro, de un modo que me parecía obsesivo y mucho más a mis compañeros eventuales del juego vial. Esa mutación no duró mucho, pero mientras lo hizo ejerció un poder de coerción interna que sólo pude reconocer de nuevo cuando cambié de país, pero por más tiempo, en Filadelfia (EEUU). Es decir, así como vino se fue, diluyéndose frente al poder de las costumbres que jugaba un juego de mayorías, mientras mis coreografías eran tímidas extrapolaciones de un juego vial ajeno.

La estadía por tres años en esa ciudad estadounidense por motivos de estudio me introdujo en una larga cotidianeidad que, cercana a los arquetípicos trabajos de campo prolongados de la antropología clásica, me resocializó el *habitus* vial después de varias multas y de fracasar en el primer intento de obtención del permiso de conducir local. Asimismo, apareció el tema de la ciudadanía en general, por la experiencia de "estar en otro país" y tener que realizar innumerables trámites para legitimar mi presencia y la de mi familia como extranjeros allí. Lo que se hizo evidente fue cómo era el proceso de socialización de los niños en los valores y normas generales de la sociedad estadounidense a través de la asistencia de mis hijos al jardín de infantes y los primeros años de la escuela pública. En esos establecimientos se nos hizo bien visible cómo se explicitaban las normas de conducta y de cuidado, así como la idea de la responsabilidad por las consecuencias de las acciones propias. Fiel al universo mito-histórico del protestantismo, la educación ciudadana que observábamos era potente, ya que a la normativa se correspondían sanciones sociales pequeñas en los infantes y mayores en los adultos. Y esa cultura de apego normativo y escritura de "instrucciones" en todos lados, para ser leídas y obedecidas por los individuos "responsables", se veía para nuestra mirada extranjera en las coreografías de los cuerpos peatonales y de los cuerpos metálicos en calles y aceras. Los desplazamientos de los vehículos se mantenían a la velocidad permitida, los carriles en calles y rutas aparecían como límites solo franqueados previo aviso y disminución de velocidad, y en algunos momentos se tornaban casi exasperantes y aburridos. Para peor, los peatones y los ciclistas esperaban pacientemente sus turnos de paso en los semáforos, ¡lo que para mí era una verdadera pérdida de tiempo!



Pensar los cuerpos viales

Poco a poco, la reflexión antropológica daba un marco hermenéutico para dar sentido a las diferencias que veíamos entre nuestros cuerpos viales y los de los estadounidenses. El marco de diferencia de nuestra experiencia extranjera habilitada creó las condiciones etnográficas para la emergencia gradual de un dominio objetivado de la realidad: el de lo vial. Así lo vial, como concepto desde una perspectiva antropológica, hizo posible la constitución de un "dominio de objetividad" (Ricoeur, 1960: 330 en Corona, 1990: 16), el cual se hizo evidente dada mi condición de observador externo no moldeado por el *habitus* local, hecho que me permitió tomarlo "como objeto de conocimiento" (Jackson, 2010: 74). Además, y honrando la larga tradición de nuestra disciplina en la sociología del conocimiento (Durkheim y Mauss) y en las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad (Boas, Sapir y Whorf), el propio término *vial* es posible pensarlo dentro del universo lingüístico del castellano, y sus alcances semánticos son mayores y más abstractos que el término inglés de *road*,[4] lo que permite un trabajo conceptual para identificar pautas que conectan al decir de Bateson, modos de ser en la calle socioculturalmente desarrollados, y que pueden entroncarse con matrices kinésicas (Wright, Moreira y Soich, 2019: 204-205, 209) modeladas históricamente en cuerpos viales concretos. En este sentido, el término *vial* habilita un espacio semántico para pensar analíticamente una totalidad, lo vial, y vincularla con la historia de la sociedad como proceso histórico concreto, y los modos culturales en que aquélla se objetiva en la forma de imaginarios, *habitus* y prácticas corporales.

El proceso de construcción conceptual de la antropología vial se materializó después de retornar a la Argentina, especialmente por las diferencias que ahora observaba entre mi experiencia con la cultura y sociedad del país del Norte y la de mi lugar de origen. El contraste entre los cuerpos viales era tan grande, que después de varias peripecias peligrosas para mi propia vida en las calles de Buenos Aires –era evidente que algo del *habitus* estadounidense se me había in-corporado– y movido por la evidencia de la alta tasa de siniestralidad argentina, decidí profundizar en la visión antropológica de las culturas viales, y la comprensión de qué clase de procesos son los que las modelan. En esta conceptualización el horizonte de

---

[4] Ver, por ejemplo, el trabajo de Dalakoglu (2010). Para un detalle sobre las diferencias entre *road* y vial, ver Wright, Moreira y Soich (2019: 170).



la nación, el Estado y la ciudadanía aparecían como factores claves en la propuesta de esta ontología de los mundos viales que se estaba gestando, siempre dentro de un enfoque más amplio de una economía política de la cultura (Rigby, 1985; Comaroff y Comaroff, 1992; Roseberry, 1994).

Como señalé antes, el origen de esta reflexión antropológica sobre los mundos viales se halla en la experiencia internacional, por cuanto lo que pude detectar tanto en Inglaterra como en los EEUU, y en breves estadías en Uruguay, es que el modo en que los cuerpos viales habitan y se desplazan por los espacios viales es diferente, y se puede palpar cuando uno cambia de país o al detectar a turistas extranjeros con la brújula vial desorientada (Korstanje, 2008). Según nuestra perspectiva, esto tiene una correlación con las políticas públicas históricas sobre este campo en particular, pero también con la modelación nacional de la ciudadanía en general. Es decir, los modos en que la *peatonalidad* y la *automovilidad* –y también cada vez más la *biciclidad* y la *motociclidad*–[5] se dan en la práctica empírica pueden verse como el producto histórico, complejo y polifacético de las relaciones ciudadano-Estado, especialmente en lo que hace a la distancia entre las normas legales y las prácticas concretas.[6] La mayor distancia o cercanía de ambos estará en función de las características del Estado y sistema sociopolítico que esa sociedad como nación moderna tendrá, y también con la clase de estructura de igualdad-desigualdad que caracterice a su economía política. El espacio vial por definición, en un Estado moderno, es un espacio reglamentado, aun cuando haya una aparente libertad total de desplazamiento según la voluntad de los actores sociales. Si bien esto parece ser cierto a la mirada superficial, consideramos que, dentro de los desplazamientos en el campo, los cuerpos viales muestran regularidades empíricas, especial aunque no exclusivamente en relación con lo que podemos denominar "regiones de interacción", inspirados en los términos de Reguillo (2000: 87 en Grimaldo 2018b: 45), cuyo orden, ritmo y direccionalidad provienen de los signos estatales, en este caso los conocidos signos o señales de tránsito. De este modo, podremos observar zonas de concentración de compor-

[5] Neologismos que se suelen escuchar en las agrupaciones de usuarios de bicicletas y motos, respectivamente.

[6] Las relaciones ciudadano-Estado incluyen por supuesto el efecto de las leyes y normativas nacionales, provinciales/departamentales/estatales y municipales en su aplicación concreta en términos de educación, prevención y seguridad vial.

tamientos estereotipados frente a signos viales concebidos como signos ordenadores del Estado, ubicables sea dentro de los polos de la obediencia casi automática como de la interpretación más individualista y creativa. En estas regiones de interacción entre los actores y los signos viales, podemos encontrar un gradiente diverso entre obediencia/rebeldía semiótica, esta última presente cuando los actores transforman esos signos estatales en símbolos, o sea, como algo que no es transparente y necesita ser interpretado según conveniencia individual (Grimaldo, 2018a: 195; Wright, Moreira y Soich, 2019: 181, 190). De acuerdo con esta perspectiva conceptual, la historia y la estructura de la sociedad parecen condensarse fractal y holográficamente en estas regiones interactivas viales que expresan, más o menos dramáticamente según los casos, la legalidad abstracta o bien la legalidad *ad hoc* de las relaciones sociales en el campo vial y sus posibles versiones intermedias. Y estas relaciones pueden verse como un momento "parcial" del campo social más amplio de una sociedad. En concreto, como etnógrafos viales podríamos ver en estos *lugares etnográficos del campo vial* como por ejemplo los semáforos, los cruces peatonales, los signos de pare, ceda el paso y/o rotonda, prohibido estacionar, velocidad máxima o doble raya en calles o rutas, el modo en que la *ciudadanía vial* es puesta en práctica, es performada.[7] Asimismo, los lugares etnográficos viales no son solo estáticos alrededor de los signos viales, sino que, según el caso, podrán estar situados en espacios móviles, siguiendo aquí las sugerencias de una etnografía móvil y multisituada de George Marcus (1995), es decir "dentro" de las trayectorias de los actores viales, sea en vehículos de toda clase, como pasajeros dentro de ellos, o bien en los diferentes desplazamientos de peatones. En suma, aplicaríamos aquí las posibilidades de una *etnografía cinética*,[8] una etnografía en/del movimiento.

Las herramientas conceptuales desplegadas para analizar las coreografías de los cuerpos viales, sean como gestos hacia las señales de tráfico de parada, avance, retroceso, duda o desafío, junto con las desarrolladas por

[7] En la serie *Cuerpos metálicos* se elaboró una perspectiva que apuntaba al logro de una posición crítica y reflexiva sobre la conciencia vial y la ciudadanía. Ésta aparece más explicitada en Wright *et al*. (2012: 13). Una perspectiva convergente de la ciudadanía vial puede encontrarse en las sugerentes propuestas de Nesis y Bohmer (2017).

[8] Inspirado por las ideas del importante análisis de Guillermo Giucci (2007) sobre la cultura del automóvil en la sociedad moderna.





los cuerpos metálicos en calles, rutas o aceras, principalmente, provienen de las tradiciones arriba señaladas, así como de la antropología lingüística, especialmente de la proxémica (Hall, 1966), la antropología de la *performance* (Turner y Bruner, 1986; Schechner, 2006) y los estudios de cultura, símbolos y prácticas (Sahlins, 1985; Geertz, 1973; Turner, 1985; Jackson, 1989). Una parte importante por supuesto es tributaria de la fenomenología de la corporalidad de Merleau-Ponty (1962), y sus desarrollos en la antropología del cuerpo (Le Breton, 1990; Citro, 2009). No obstante, la interpelación o el conjuro de estas herramientas conceptuales se dio a través de las experiencias etnográficas relatadas. En relación con esto es importante señalar que la conexión dialéctica y emergente entre experiencia y conceptualización fue posible por la propia naturaleza de la etnografía. En efecto, dado que el etnógrafo es su propio instrumento de observación/recolección de datos, cuya estructura existencial es doble, como sujeto histórico y dispositivo metodológico (Lévi-Strauss, 1955; Nash y Wintrob, 1972; Wright, 1994), de esta forma como etnógrafo pude transformar experiencias no planificadas de vida en datos antropológicos a través de una propuesta temática poco desarrollada en la literatura antropológica. Además, la idea de que el campo no se restringe únicamente a una dimensión espacial discreta, sino que es sobre todo algo que se activa por la mirada antropológica que transforma lo aparentemente cotidiano en campo de indagación etnográfica (Clifford, 1997; Gupta y Ferguson, 1997; Scholte, 1980, 1981; Rigby, 1992; Wright, 1994),[9] creó el espacio conceptual-metodológico para la emergencia de este análisis sobre cuerpos viales, cuya alteridad inicial disparó su activación. De este modo, el campo etnográfico, como señala Clifford (1997: 186), en línea con el pensamiento de Henri Lefebvre y Michel de Certeau, no está ontológicamente dado, y puede emerger de circunstancias eventuales donde, como en nuestro caso, el cuerpo reaccionó primero, y después el resto del ser se despertó a la conceptualización de ese *campo* que "aparecía" frente a nosotros.[10]

---

[9] O también se puede referir, haciéndonos eco de las tradiciones hermenéuticas y de la teoría de la práctica bourdiana, como una descotidianización, es decir, un extra-ordinario mirar a lo cotidiano (Cardoso de Oliveira, 1988, y Lins Ribeiro, 1989).

[10] A partir de sugerencias de un evaluador anónimo de este trabajo, podría afirmar, en lenguaje merleaupontiano, que la *intencionalidad corporizada* precedió a la *intencionalidad de la conciencia* (Merleau-Ponty, 1962) en la percepción de que "algo estaba ocurriendo" en la



Escenas y sentidos

Dos ejemplos ilustrarán el modo en que podemos realizar la investigación etnográfica de campo, focalizándonos en los cuerpos viales. El primero surge de una situación espontánea propia cuando una vez caminaba por la localidad de Victoria, en el partido de San Fernando a las afueras de Buenos Aires, y observara un hecho que me despertó la alerta etnográfica. Una madre con su hija de unos cinco años llevando un cochecito de bebé cruzaba una calle que terminaba en una avenida. Sobre esa misma calle venía un automóvil a cierta velocidad, pero al ver a la mujer bajó un poco la marcha, aunque no se sabía si iba a parar completamente, para dejarla pasar, o bien seguir y que la que se detuviera fuese ella. La mujer, que al principio parecía decidida a cruzar, caminó unos pasos, pero al ver el vehículo que se acercaba mucho, paró y volvió sobre sus pasos hacia la acera. El conductor, al ver este movimiento, entonces siguió su curso y entró en la avenida. Lo que me llamó la atención fue que la mujer parecía no tener un conjunto unificado de premisas que la guiaran ante tal situación: su cuerpo desplegó una corporalidad ambigua, de resolución primero, y de duda después, lo que generó un movimiento medio espasmódico de brazos y piernas, tanto de ella como de su niña. Es como si por un instante se hubiera guiado por un código y después por otro, como si no tuviera un conjunto de instrucciones motoras estandarizadas para los desplazamientos por el espacio público vial.[11] Esta escena, y otras similares vistas cerca de mi casa, y protagonizadas también por mí mismo, como en otras ciudades de la Argentina, me llevaron a reflexionar sobre el efecto de las políticas públicas, o bien su falta, en relación con la estandarización de conductas frente a los signos. Sean los signos viales presentes en la materialidad de las señales verticales u horizontales, como en los signos abstractos de las normas escritas –que deberían estar internalizados en alguna parte del ser–, los cuerpos viales argentinos son ambiguos frente a

---

estructura de mi *habitus* durante/a partir de esas experiencias con mundos viales ajenos. Y, asimismo, que esta clase de ocurrencias son claves en toda investigación etnográfica, concebible desde un punto de vista general como un *desplazamiento ontológico* por los mundos sociales (Wright, 1994: 367). En este sentido, desarrollos muy sugerentes sobre la experiencia corporal como dato de campo pueden encontrarse en Aschieri (2013) y Aschieri y Puglisi (2011).

[11] Escena analizada por primera vez en Wright (2011: 28-29).



sus "instrucciones", poniendo en práctica una corporalidad variable muy visible frente a situaciones como la peatonal recién descrita, pasando por alto que "el peatón siempre está primero". No obstante, parece ineludible, al menos por ahora, que aquí los signos viales devienen símbolos.

El segundo ejemplo proviene de experiencias de campo en Argentina y Uruguay con una colega de ese país, con quien hicimos investigaciones viales recíprocas.[12] La idea general se basaba en que, si bien ambos países comparten una historia común tanto en lo político como en lo cultural, existen diferencias importantes identificables en la cultura vial, y que se asientan en las respectivas historias de construcción del Estado-nación y de la arquitectura legal y de ciudadanía.[13] El motivo concreto que nos

[12] Realicé una prospección de campo en Uruguay, donde visité Montevideo y Piriápolis en diciembre de 2015 con una primera idea de comparar las culturas viales argentina y uruguaya. Allí observé el tránsito, sus dinámicas de flujo, derecho de paso y cruces peatonales, e hice viajes en autobuses. En 2019, ya con la perspectiva conceptual de la antropología vial más desarrollada, capitalizamos las experiencias de la antropóloga uruguaya Leticia D'Ambrosio en sus estadías en Buenos Aires durante estudios de posgrado, y preparamos investigaciones para comparar imaginarios viales de nuestros países. Así realizamos trabajo de campo en el este uruguayo, en el departamento de Maldonado, en junio de ese año. Allí hicimos múltiples viajes en automóvil por calles, rutas, rotondas y pasando por cruces peatonales; asimismo, en observaciones en puntos fijos, registramos los derechos de paso en cruces peatonales sin semáforos, en las ciudades de Maldonado, Punta del Este y San Carlos. Una breve prospección por rotondas y calles en Buenos Aires junto con la doctora D'Ambrosio en agosto de 2019 sirvió para terminar de comparar preliminarmente la cinética vial y coincidencias y diferencias significativas entre los imaginarios viales de ambos países. Un primer reporte de esos estudios se presentó recientemente al Congreso de la Asociación Uruguaya de Caminos (Wright y D'Ambrosio, 2019).

[13] Como señalan Romano (2010) y Basini (2003), Uruguay se constituyó entre fines del siglo XIX y comienzos del XX en un país con una cultura de ciudadanía democrática, igualitarismo y laicidad que lo distinguió de los otros países de la región, merced a políticas de Estado como la Ley de Educación Común de 1877, que coadyuvó en implementar la enseñanza pública, gratuita y laica en todo el país. Asimismo, como afirma Yaffe (2000), gradualmente el Estado y sus políticas públicas contribuyeron a la modelación de una cultura política donde la negociación y consenso entre sectores políticos garantizaba cierta estabilidad política a largo plazo, lo que generó a su vez una cultura política peculiar dentro de la región. Aquí el período del *batllismo*, representado por las dos presidencias

llevó a realizar esta investigación en curso es que durante la temporada estival muchos argentinos visitan Uruguay llevando a cuestas –y lo que es peor, sin darse cuenta de ello– su *habitus* vial, el que se observa en, como vimos, una actitud ambigua frente a las normas y los signos viales. Esta "invasión", como es así llamada por los nativos uruguayos, se traduce en múltiples siniestros de tránsito y toda clase de problemas de mal estacionamiento, alta velocidad en ciudades y pueblos e ignorancia casi total de las señales de tránsito y de incapacidad de percibir a los peatones y sus derechos de paso. Para comprender esta compleja situación, identificamos aquellos lugares etnográficos donde surgían los problemas y efectuamos una indagación *in situ*. Lo que se hizo evidente es que en la construcción de la ciudadanía vial uruguaya existen ciertos "lugares sagrados" que son casi religiosamente respetados y que pueden identificarse como significativas regiones de interacción: las *cebras* o cruces peatonales, los semáforos, las rotondas, los carteles de ceda el paso y pare. Allí, a diferencia del caso argentino, los locales mantienen los signos viales como signos, sin necesariamente interpretarlos *ad hoc* según la situación. Es de destacar en rela-

de José Batlle y Ordóñez (1903-1907 y 1911-1915) constituyen la matriz política desde la cual se construyó el Estado moderno uruguayo. De este modo, a través de su historia, se dio cierta "naturalización de la democracia en Uruguay" (Guigou, 2006: 48) y la construcción de una cultura ciudadana y consciente del respeto a las leyes y al sistema. Por otra parte, el proceso histórico argentino estuvo siempre atravesado por rivalidades y desencuentros entre Buenos Aires y el resto del país y sus caudillos regionales. Si bien generó la construcción de una identidad nacional no así modeló una conciencia ciudadana homogénea, en donde el individuo se percibiera como solidario de un Estado y sus leyes en pos del bien común. Por otro lado, la institucionalización de la escuela pública a partir de las políticas impulsadas por Domingo F. Sarmiento a fines del siglo XIX apuntó a la alfabetización universal y la homogeneización social, la que, junto con la instauración de la universidad pública y laica, resultaron usinas de movilidad social y modernidad en el país. No obstante, en términos de proceso cultural, no generó una ideología ciudadana sólida, aunque sí una expansión de la identidad nacional tras las corrientes inmigratorias de fines de siglo XIX y las primeras décadas del siguiente. En este sentido, la conciencia de ciudadanía en la Argentina siempre fue fragmentaria, lábil y ambigua frente a la figura y políticas del Estado. Podemos sugerir que en los cuerpos viales actuales pueden detectarse ecos de esos procesos históricos diferenciales.





ción con nuestras corporalidades y *habitus* nacionales que, cuando intenté cruzar los pasos cebras como los lugareños de Montevideo, quienes lo hacen despreocupados y con confianza ciudadana, mi cuerpo, habituado al juego de la calle argentino, titubeaba asustado de que el conductor no frenara y me embistiera. Mi compañera uruguaya me decía: "dale, cruza, que no pasa nada, él va a frenar", lo que me tranquilizó un poco, aunque al llegar al otro lado todo mi cuerpo seguía tenso, preparado para el peligro. Mi *habitus* vial se negaba allí a modificarse y a cambiar los umbrales y formas de potenciales riesgos, y menos aún a asumir una confianza en normas abstractas que mi práctica cotidiana negaba o adaptaba creativamente. Además de las cebras, otro lugar etnográfico clave en el país oriental[14] son las rotondas, donde se observa una obediencia muy importante del derecho de paso: quien ya está en ella tiene precedencia sobre el que ingresa, sitio que normalmente tiene señal de *ceda el paso* o de *pare*, y también líneas de detención pintadas en el piso. Esto lo pude comprobar además de por observación, al llevar a cabo etnografía cinética con el auto de mi colega: mientras ella manejaba como "buena uruguaya", yo podía ver la dinámica del tránsito vehicular y peatonal ajustándose casi sin excepciones al mensaje de los signos y a los flujos regulados en estas regiones de interacción. De esta forma, cuando hicimos etnografía cinética en Buenos Aires, fue el cuerpo vial de ella el que sufrió la situación al circular por varias rotondas. Utilizando mi auto, ingresamos a ellas al "modo argentino", esto es, negociando el derecho de paso sin atender al cartel que nos instaba a detenernos y ceder el lugar a quienes iban ya por la rotonda. Mientras yo estaba relajado y tranquilo, en mi mundo "natural" como un rebelde semiótico más, mi colega tenía cara de vértigo y se agarraba como podía para no sufrir la inminente –para ella– colisión. Como era de esperarse, nada de eso pasó, el flujo del tránsito no sufrió interrupción alguna, y cada vez que entrábamos en las rotondas su cuerpo se crispaba, porque esa cinética poco parecida al juego uruguayo de la calle rebasaba lo esperable para ella. Lo mismo le sucedió en los cruces peatonales al intentar cruzar como en su tierra, la realidad vial porteña le impidió hacerlo una y otra vez, ¡para perjuicio de su cuerpo vial que iba incrementando sus contracturas musculares!. Consideramos que estas diferencias se basan

---

[14] Dado que el nombre oficial de ese país es República Oriental del Uruguay, los uruguayos suelen ser llamados *orientales*, el cual también es utilizado como autodenominación.

en la construcción histórica particular del Estado en cada orilla del Río de la Plata, y en la concomitante ciudadanía que emerge de ella. Es decir, los cuerpos viales, en su dimensión *micro*, expresan un modo de ser en la calle que ancla su lógica y sus modos de manifestación en el horizonte *macro* de la sociedad y la cultura respectivas.[15]

Palabras finales

Sugerimos aquí, como lo expresáramos en otra parte (Wright, Moreira y Soich, 2019: 204-205), que en los cuerpos viales se halla sedimentada la experiencia histórica en las diferentes formas de la corporalidad que identificamos en este trabajo: cuerpos peatonales y cuerpos metálicos. Añadimos ahora también que las prácticas corporales, como señalara el historiador Paul Connerton (1989), actúan como actos de transferencia de la memoria colectiva en las memorias corporizadas (*embodied memories*). De ese modo, en los gestos viales, sean carnales o metálicos, resuenan las experiencias creativas performadas en las escenas viales pasadas que conforman verdaderas *memorias kinésicas* corporizadas, que integran el conjunto de disposiciones del *habitus*. Por ello en una historia sensorial de calles y aceras encontramos capas de experiencia histórica actualizadas en situaciones viales concretas, tanto en regiones de interacción con signos viales como lejos de ellos. El *habitus* vial es producto de estas sedimentaciones históricas de las memorias corporizadas dentro de una matriz más amplia de movimientos y coreografías posibles, marca el horizonte de posibilidades de desplazamientos pensables y realizables en las escenas viales. O sea, consideramos que analíticamente la noción de *matriz kinésica* puede ser útil operativamente como totalidad de coreografías habituales que se observan en prácticas concretas, y que no son movimientos completamente libres ni azarosos,[16] aun cuando pueda haber un margen importante de ellos. Y que el marco normativo y el de las políticas públicas activas sobre el disciplinamiento vial parece ser un horizonte significativo para comprender los diferentes modos de ser-en-la-calle que observamos en

---

[15] Aquí me hago eco de las interesantes observaciones realizadas por Fraiman y Rossal (2006) sobre las relaciones sociales en el tránsito de Montevideo entre las "micro escenas" y las "macro estructuras".

[16] En estas coreografías se condensan por supuesto dimensiones de género, generación, estatus, clase, profesión, entre otras, que ameritan investigaciones futuras.



nuestras experiencias etnográficas. Si bien aquí se enfatizaron estos aspectos que conectan los cuerpos viales, la cultura y la ciudadanía, donde la comparación etnográfica entre Argentina y Uruguay arrojó observaciones e interpretaciones sobre el papel del Estado en la construcción sociocultural de los cuerpos viales, la antropología vial, junto con otros desarrollos convergentes de los estudios de transporte, del tránsito y de la movilidad podrán ampliar este horizonte polifacético de fenómenos cinéticos que interpelan nuestros conceptos y compromisos por una mejor calidad de vida en la sociedad contemporánea.

Bibliografía

Aschieri, Patricia (2013). "Hacia una etnografía encarnada: la corporalidad del etnógrafo/a como dato de investigación", en *X* RAM – *Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba, Argentina.

Aschieri, Patricia y Rodolfo Puglisi (2011). "Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales", en Silvia Citro (ed.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, pp. 127-150. Buenos Aires: Biblos.

Basini, José (2003). "Indios num país sem indios: a estetica do desaparecimento. Um estudio sobre imagens indias e versoes étnicas no Uruguai". Tesis de Doctorado del Programa de Pos-Graduação em Antropología Social, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre

Bourdieu, Pierre [1972] (1979). *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Canal Encuentro de Argentina (2010). *Cuerpos metálicos* [serie en video]. Recuperado de: http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8092, consultado el 27 de enero de 2020.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1988). *Sobre o pensamento antropológico*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Citro, Silvia (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

Clifford, James (1997). "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology", en Akhil Gupta y James Ferguson

(ed.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, pp. 185-222. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.

Clifford, James (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, Inc.

Comaroff, John y Jean Comaroff (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511628061

Corona, Néstor (1990). "El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo (Estudio preliminar)", en Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, pp. 7-54. Buenos Aires: Almagesto-Docencia.

Dalakoglu, Dimitri (2010). "The Road: An Ethnography of the Albanian–Greek Cross-border Motorway", en *American Ethnologist*, vol. 37, núm. 1, pp.132–149. https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01246.x

Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal (2006). "De las micro-escenas a los macro-dramas. Observación participante y realidad social", en *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, núm. 4, pp.35-40.

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, Inc.

Giucci, Guillermo (2007). *La vida cultural del automóvil. Rutas de la modernidad cinética*. Buenos Aires: Editorial UNQ.

Goffman, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Anchor Books.

Grimaldo, Christian (2018a). "Conversación con Pablo Wright: La antropología vial, una propuesta para el estudio de la movilidad como campo cultural", en *Encartes.* Revista Digital Multimedia, vol. 1, núm. 1, pp.152-168.

Grimaldo, Christian (2018b). "Transeúntes. Interactuar, percibir, imaginar y ser en la ciudad a partir del uso cotidiano del transporte público en el Área Metropolitana de Guadalajara". Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Guadalajara: CIESAS.

Guigou, Nicolás (2006). "Religión y política en el Uruguay", en *Civitas. Revista de Ciencias Sociais*, vol. 6, núm. 2, pp.43-54



Gupta, Akhil y James Ferguson (1997). "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology", en Akhil Gupta y James Ferguson (ed.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, pp.1-46. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.

Hall, Edward T. (1966). *The Hidden Dimension*. Garden City, Nueva York: Doubleday & Company, Inc.

Jackson, Michael (1989). *Paths toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

Jackson, Michael [1983] (2010). "Conocimiento del cuerpo", en Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, pp. 59-82. Buenos Aires: Biblos.

Korstanje, Maximiliano (2008). "Turismo y tránsito. Un estudio de caso sobre el apego a las normas viales en turistas extranjeros y nacionales", en *Estudios y Perspectivas del Turismo*, vol. 17, núm. 2, pp.71-97.

Le Breton, David (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lévi-Strauss, Claude [1955] (1992). *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Paidós.

Lins Ribeiro, Gustavo (1989). "Descotidianizar, extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica", en *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 2, núm. 1, pp. 65-69.

Marcus, George (1995). "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523

Merleau-Ponty, Maurice (1962). *The Phenomenology of Perception*. Londres: Routledge y Kegan Paul.

Nash, Dennison y Ronald Wintrob (1972). "The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography", en *Current Anthropology*, vol. 13, núm. 5, pp. 527-533. https://doi.org/10.1086/201287

Nesis, José y Martín Böhmer (2017). "Ciudadanía vial como espacio de intersección social", en *1ra. Jornada de la Red Académica de Seguridad Vial*, pp. 25-36. Buenos Aires: Agencia Nacional de Seguridad Vial.

Rigby, Peter (1992). *Cattle, Capitalism, and Class. Ilparakuyo Maasai Transformations*. Filadelfia: Temple University Press.

Rigby, Peter (1985). *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*. Londres: Zed Books.

Romano, Antonio (2010). *De la reforma al proceso. Una historia de la enseñanza secundaria (1955-1977)*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Roseberry, William (1994). *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Sahlins, Marshall (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Schechner, Richard (2006). *Performance Studies: An Introduction*. Nueva York: Routledge.

Scholte, Bob (1981). "Critical Anthropology Since Its Reinvention", en Joel Kahn y Josep Llobera (ed.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, pp.148-184. Londres: MacMillan. https://doi.org/10.1007/978-1-349-16632-9_6

Scholte, Bob (1980). "Anthropological Traditions: Their Definitions", en Stanley Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs*, pp. 53-87. La Haya: Mouton. https://doi.org/10.1515/9783110807462.53

Turner, Victor W. (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press.

Turner, Victor W. y Edward Bruner (ed.) (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Wright, Pablo (2011). "Imaginarios, símbolos y coreografías viales", en *Revista Novedades*, vol. 12, núm. 5, pp. 28-33.

Wright, Pablo (2008). "Símbolos, ciudadanía y cultura vial: una exploración antropológica" en *Jornada sobre Inseguridad Vial en la Argentina*. Buenos Aires: Fundación OSDE.

Wright, Pablo (1994). "Existencia, intersubjetividad y Experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía", en *Runa*, vol. 20, pp. 347-380.

Wright, Pablo, Alejandro Otamendi, Mariela Nieto, Laura Lobo y Gonzalo Iparraguirre (2012). *Informe Final del Proyecto de Seguridad Vial. Antropología- Eje cultural*. Buenos Aires: Defensoría del Pueblo de la Provincia de Buenos Aires, Grupo Culturalia y Universidad de Buenos Aires

Wright, Pablo y Alejandro Otamendi (2017). "Investigación básica e intervención pública: perspectivas antropológicas sobre educación y seguridad vial en la Argentina", en *1ª Jornada de la Red Académica de*



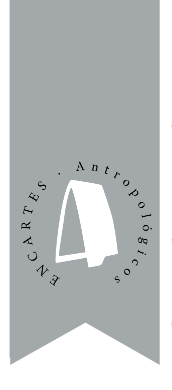


Seguridad Vial, pp. 45-47. Buenos Aires: Agencia Nacional de Seguridad Vial.

Wright, Pablo, María Verónica Moreira y Darío Soich (2019). "Antropología vial: símbolos, metáforas y prácticas en las calles de Buenos Aires", en Leticia Katzer (ed.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, pp.164-215. Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Wright, Pablo y Leticia D'Ambrosio (2019). "Exploraciones antropológicas de la cultura vial: análisis comparativo de Uruguay y Argentina" en *12º Congreso de la Vialidad Uruguaya*. Montevideo: Asociación Uruguaya de Caminos.

Pablo Wright es Ph.D. en Antropología (Temple University), Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de la Argentina, Profesor Titular del Departamento de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, Director de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, coordinador en esta Sección del equipo Culturalia de antropología aplicada, miembro del Comité Académico de la Maestría en Antropología Social de FLACSO Argentina.



TEMÁTICAS

CENTRALIDAD DE LOS SENTIDOS: DESPLAZAMIENTOS DE UNA PERSONA CIEGA POR EL CENTRO DE LA CIUDAD DE MÉXICO[1]

CENTRALITY OF THE SENSES: A BLIND SUBJECT'S MOVEMENTS THROUGH DOWNTOWN MEXICO CITY

Miguel Ángel Aguilar Díaz*

Resumen: El campo de los estudios sensoriales es aún un ámbito académico en desarrollo; con todo, diversos aportes desde diversas ciencias sociales han comenzado a configurar un conjunto de conocimientos relevantes. Al momento de pensar la vida en las ciudades como una experiencia sensorial surgen varias interrogantes sobre la preponderancia de un sentido sobre otros, o bien alrededor de la manera en que se estructuran socialmente los sentidos, y de ahí surgen preguntas sobre la diferenciación en su uso y significación. En el presente texto se explora esta temática a partir de una entrevista a profundidad y de realizar recorridos por el centro de la Ciudad de México con una persona ciega. Desde este testimonio se resalta la importancia del mundo sensible por el que transcurren sus recorridos. Estrategias de orientación, la memoria sensible y la elaboración de mapas mentales secuenciales son cruciales para el movimiento, lo mismo que texturas, olores y sonidos. Se puede pensar entonces en la existencia de un orden sensorial a partir del cual se estructuran recorridos e interacciones. El relato de los desplazamientos es también importante en la medida que da forma a la experiencia, la hace comunicable y define al narrador.

Palabras claves: uso social de los sentidos, espacio público, centralidad urbana, narrativas sociales, distancias físicas y sociales.

[1] Las fotografías que acompañan este texto tienen a un tiempo sentido documental y evocativo: son un testimonio de los lugares transitados por la persona ciega a quien se entrevistó y buscan también apelar a resonancias sensibles en los lectores.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 29-55
Recepción: 25 de septiembre de 2019 • Aceptación: 25 de noviembre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx





CENTRALITY OF THE SENSES: A BLIND SUBJECT'S MOVEMENTS THROUGH DOWNTOWN MEXICO CITY

Abstract: The field of sensory studies is an academic discipline still under development; that said, a number of contributions from several social sciences have begun to configure a body of relevant knowledge. When we imagine city life as a sensory experience a number of questions arise with regard to the preponderance of one sense over the others, or indeed, with regard to the way the senses are socially structured; these in turn give rise to questions about differentiation in senses' use and signification. The present text explores this thematic based on an in-depth interview and outings with a blind person in downtown Mexico City. From this testimony we discover the importance of the sensible world in which the movements take place. Orientation strategies, sensible memory and creating sequential mental maps are key to movement, as are textures, smells and sounds. We can therefore believe in the existence of a sensory order upon which outings and interactions are structured. Narratives of getting around are also important to the degree that they lend form to experience, make it communicable and define their narrator.

Keywords: senses' social uses, public space, urban centrality, social narratives, physical and social distances.

Introducción

En este texto se busca realizar un acercamiento a los desplazamientos en la ciudad desde la óptica de los estudios sensoriales o sensibles. Éste es un campo en desarrollo en los estudios sociales y surge desde preocupaciones de diversas disciplinas (sociología, antropología, geografía humana) por abordar la manera en que el mundo sensorial, en su estructuración y organización, brinda elementos de comprensión sobre la relación entre los individuos y el mundo social.

La exploración que se realiza sobre desplazamientos y atmósferas sensoriales se compone de dos partes. En la primera de ellas se hará una exposición de propuestas significativas en torno al abordaje del mundo sensorial en las ciencias sociales, enfatizando cómo estos aportes iluminan diversas maneras de relación con los entornos urbanos a través de los sentidos. La segunda parte consistirá en una aproximación exploratoria al tema de los sentidos en la ciudad a partir de una lectura *sensorial* del desplazamiento de una persona invidente por el centro histórico de la ciudad de México. A esta persona se le hizo una entrevista a profundidad y poste-

riormente dos entrevistas en que se le acompañó en trayectos cotidianos y preferidos. Esta estrategia de investigación conjunta el hablar y el caminar. La evocación de lugares y su valoración, lo mismo que andar y contar experiencias y sensaciones, ha permitido que emerjan con plenitud atmósferas vinculadas con el desplazamiento y los sentidos, atmósferas que son un recurso de elaboración de marcas definitorias del lugar y mapas mentales orientacionales.

Lo sensorial y lo sociocultural

Para situar la discusión sobre lo sensorial en el plano de las ciencias sociales cabe apuntar de inicio que se reconoce de manera consistente que si bien los sentidos poseen una dimensión en principio individual, ya que es la persona quien ve, escucha, y así con los demás sentidos habitualmente reconocidos, la manera de emplearlos, categorizar sensaciones con ellos y darles un significado es eminentemente cultural. Afirman Howes y Classen: "la manera en que usamos nuestros sentidos y el modo en que creamos y comprendemos el mundo sensorial son formados por la cultura" (2014: 1). En el mismo sentido apunta también Le Breton al postular que "la percepción no es la huella de un objeto en un órgano sensorial pasivo, sino una actividad de conocimiento diluida en la evidencia o fruto de una reflexión. Lo que los hombres perciben no es lo real, sino ya un mundo de significados" (2007: 22).

Se tiene entonces que la dimensión sensorial abordada desde una óptica amplia en las ciencias sociales sitúa el proceso de percepción no ya en el individuo, sino en el campo de la elaboración social de los usos y significación concedidos a un conjunto de estímulos que tienen una existencia a partir de su reconocimiento colectivo. Como plantea Sabido (2016), en este campo es también importante preguntase por la dimensión interactiva (la mutua percepción de una manera y no de otra) y la disposicional (cómo se aprende a percibir de una forma y no de otra) como una manera de acercar la temática a un necesario análisis sociológico.

Ante la diversidad social y cultural abordable por las ciencias sociales, un ámbito de indagación ha sido el de los modos sociales y culturales de clasificación y nominación de los sentidos. Esto ha llevado a constataciones sobre amplia diversidad de formas en que se conciben los sentidos más allá del mundo occidental. De aquí se han aportado elementos, a partir de una estrategia etnográfica, para enfatizar los órdenes sensibles de diferen-



tes culturas. Howes (2014) señala, por ejemplo, que en la filosofía clásica de la India se sugiere una lista de ocho sentidos, que incluye un sentido del pensamiento y de la mente (*mana*), lo cual señala una oposición frente a la tradición occidental de diferenciar de manera tajante mente y cuerpo. Sirva esta mínima ilustración para apuntar la gran diversidad de formas de conceptualizar el mundo sensorial y postular, siguiendo a Howes, que cada orden de los sentidos es un orden social, ya que marca implícitamente un orden jerárquico al cual se le adscriben grupos o actividades sociales. Así, hay sentidos "altos o nobles" como la vista, y "bajos" como el olfato y el tacto; esto permite entonces diferenciar grupos sociales de acuerdo con el uso o no de cierto sentido para actividades cotidianas. Por evocar un caso, el énfasis en lo femenino desde la idea de la suavidad y el tacto delicado va aparejado a la idea de que lo doméstico es el espacio para el ejercicio de estas actividades (ver Goffman, 1991), o bien que en el automóvil privado se protege el cuerpo del contacto imprevisto con otros y por tanto en el transporte público hay que "soportar" el contacto con los otros (Capron y Pérez López, 2016).

Hay que apuntar igualmente que los sentidos no se encuentran aislados unos de otros, a manera de universos perceptuales autónomos y diferenciados. A través del concepto de sinestesia se busca recuperar la amalgama de lo sensorial en un solo acto perceptual. Volvamos con Le Breton (2007: 46): "a cada momento la existencia solicita la unidad de los sentidos. La percepción no es una suma de datos sino una aprehensión global del mundo". En la misma dirección apuntan Howes y Classen (2014: 5) al postular que "las sensaciones se complementan entre sí, se contraponen entre sí, y, en momentos, se contradicen, como cuando algo que parece pesado se siente ligero... Son parte de una red interactiva de experiencias, más que estar ubicados en compartimentos separados en una caja sensorial". Así entonces, un punto de interés es no sólo documentar qué ocurre a nivel del uso de un solo sentido, sino de aquello que surge en la amalgama de sentidos, cuándo y cómo ocurre esto y cuáles son los usos sociales de estas interacciones casi infinitas.

Igualmente, en el campo de las relaciones sensoriales tenemos también que otro ámbito por sistematizar es aquél donde los estímulos sensoriales se conectan con la orientación espacial y la identificación de elementos materiales y sociales presentes en la estructura de un mundo perceptual. Así entonces, la dimensión sensorial es fundamental para

experimentar el espacio desde una dimensión que no sea sólo abstracta, sino vivida. Más tarde abordaremos este punto en relación con el sonido y la ciudad.

A partir de todo lo anterior se abre un gran campo que es el de la estructuración social de los mundos sensoriales. Si lo pensamos en relación con la dimensión espacial de lo social, es claro que a diferentes tipos de espacios les corresponde un conjunto de habilidades sensoriales que permiten estar en ellos. Por poner un ejemplo contrastante, un bosque requiere para habitarlo habilidades distintas que una playa. Identificar lo importante (sonidos, olores, la dirección del viento) cambia de lugar en lugar. Más aún, la misma estructuración material posibilita que haya mayor énfasis en un sentido que en otro para desplazarse y realizar actividades en este espacio. "Frente a la infinidad de sensaciones posibles a cada instante, una sociedad define maneras particulares de establecer selecciones estableciendo entre ella y el mundo el tamiz de las significaciones, los valores, dotando a cada uno de las orientaciones para existir en el mundo y comunicarse con su entorno" (Le Breton, 2006: 23).

Los elementos sensoriales se vuelven señales, signos, que marcan lo que cierto lugar, por decirlo así, espera de nosotros. Sean desplazamientos corporales, atención a olores, una escucha atenta en salas de concierto. Del mismo modo, hay elementos sensoriales que sirven para anticipar aquello que vendrá: el sonido del metro al llegar a la estación, el olor de la comida por ingerir, una campana que marca el fin de alguna actividad. Y está todo lo demás, lo que forma parte de una situación social que posiblemente no tiene un uso instrumental en sí mismo, algo que convoca a una actividad, pero que forma parte de su definición. Esto es lo que podemos englobar bajo la definición de atmósfera.

En relación con la antropología del lugar, señala Abilio Vegara (2013: 47) que "el *luga*r tiene un discurso propio, sus objetos y sujetos, su sonoridad, que en conjunto generan una *atmósfera* y un *ritmo* que lo caracterizan… Este lenguaje múltiple, en su articulación vivencial y significativa, crea el *ambiente* del lugar, es lo que lo fortalece en la memoria, cuando, por ejemplo, la evocación en ausencia brota de una palabra, de un olor o un color… que en su conjunto conforman –y remiten a– dicha atmósfera particular". A reserva de volver más tarde sobre la idea de atmósfera, cabe señalar que ésta es útil para englobar la concurrencia sensorial, la forma en que interactúan entre sí los sentidos crea un ámbito particular donde no hay un solo elemento que



sea el más relevante para su definición, es tal vez en la mezcla de dominios sensoriales donde descansa lo inaprensible de una situación.

Lo sensorial en la ciudad

En su clásico ensayo sobre *La vida del espíritu en las grandes ciudades*, Georg Simmel (1986) establece la primacía de la mirada en la vida urbana. La necesidad de orientarse en los desplazamientos urbanos, aunada a una vida social intensa pero frágil, hace que el habitante de la ciudad confíe en la vista como recurso para posicionarse social y espacialmente. Al mirar a los otros, la persona encuentra su lugar social en el contexto de microinteracciones estructuradas por la apariencia, al mirar entornos urbanos distingue rutas y señales que lo orientan.

Del mismo modo, la mirada no sólo cumple un papel instrumental en términos de posibilitar la orientación. Desde los preceptos del interaccionismo simbólico se puede considerar que es también un dispositivo de definición de sí mismo ante los demás, a partir de incorporar a la definición del sí mismo los efectos que la apariencia genera ante otros en situaciones de contacto cotidiano (Blumer, 1982). Igualmente, en el caminar por las calles o en el uso del transporte público la mirada ubica al sujeto espacialmente y al mismo tiempo indica a los demás participantes de la situación el tipo de disposición individual en que se está (prisa, concentración, duda, extravío). Así, el que mira es también mirado por otras personas a su alrededor, o bien desde dispositivos tecnológicos que en nombre de la eficiencia y la seguridad disuelven el anonimato urbano y buscan total transparencia y visibilidad. Tal vez lo anterior tenga como consecuencia una mirada donde los ciudadanos se vuelven objetos móviles con trayectorias y la dimensión del sentido de lo urbano pasa a segundo plano, ya que no es apreciable en los monitores de control y seguimiento. La mirada entonces como ejercicio de la relación urbana oscila entre la intensidad efímera de los encuentros cara a cara hasta su anulamiento expresivo frente a dispositivos tecnológicos ubicuos. Con todo, tal vez la extendida práctica del *selfie* en lugares públicos en la ciudad tenga el efecto de revalorar la deambulación urbana, aunque pagando el precio de interactuar expresivamente sólo frente a dispositivos digitales.

Por otro lado, un ejemplo sobre la manera en que los sentidos son empleados para enfatizar una ubicación socioeconómica lo proporciona Urry (2008) en relación con el uso del balcón en las ciudades, que permite

mirar a los demás sin ser tocado, ni escuchar u oler a los transeúntes. Esa distancia sensorial marca a la ciudad como preminentemente visual al desconectar otros sentidos de la mirada; más tarde, los rascacielos participan del mismo proceso, lo mismo que ciertos autobuses para turistas en que se conoce la ciudad sólo desde la vista, sin bajarse del transporte para tocar, oler o escuchar.

En torno a la dimensión del sonido en la ciudad, diversos estudios apuntan su carácter problemático; es decir, se le aborda cuando en diversas situaciones su presencia llega a resultar molesta y causa daños a la salud. Un caso ilustrativo es el del ruido, un sonido perturbador y dañino que ha dado origen a indagaciones sobre cómo es posible tolerarlo en ambientes habitacionales o laborales. Para el caso de la ciudad de México se cuenta con abordajes empíricos (ver Domínguez, 2013) en los que se concluye que la habituación al ruido es recurrente, aunque no sin dejar huellas en la salud auditiva, sea en el caso de habitantes en una zona contigua al aeropuerto de la ciudad o bien en ámbitos laborales.

Sin embargo, el sonido no sólo posee un carácter perturbador, también es capaz de brindar elementos de identificación del espacio en el que ocurre. Es decir, hay sonidos propios de un lugar y su conocimiento e identificación remite inmediatamente al entorno en el que son producidos. Es así que es posible hablar de un paisaje sonoro en la medida en que la experiencia del lugar, a partir de todo lo que ahí se desarrolla, es inseparable de la dimensión auditiva. Afirma Domínguez: "el sonido como atributo de la identidad incluye todas aquellas experiencias sonoras que se consideran propias, ya sea porque nosotros las producimos o porque son una voz colectiva de la cual nos sentimos parte; esta identificación también engendra la diferencia, es decir, el reconocimiento de un mundo sonoro que es ajeno al nuestro y con el cual también nos vinculamos" (2015).

Es importante considerar el atributo de dispersión del sonido, que llega a ámbitos distintos a aquellos en los que es producido a partir de su carácter expansivo. Es así entonces como puede llegar a tejer relaciones entre diversos espacios, sean públicos o privados, cuando esto es valorado socialmente es que se remite a la idea de paisaje sonoro, y al experimentar el sonido como invasivo emergen conflictos de toda índole (vecinos ruidosos, actividades labores con sonidos irruptivos).

Otros elementos sensibles poseen su propio lenguaje y lógica expresiva (olfato, tacto, sensaciones kinestésicas); con todo, más que exponer sus



características y cómo podrían articularse en relación con el espacio urbano, me parece pertinente pensar en la manera en que estos elementos se articulan entre sí. La noción ya señalada de ambiente posee la capacidad de integrar un universo sensible adscrito a un espacio particular, en donde no se trata de aislar diversos elementos sensoriales, sino contemplarlos en su conjunto. Esta noción pone en juego la "relación sensible de un conjunto de sujetos que perciben, … un mínimo de expresión y... no puede ocurrir independientemente de una temporalidad viva de la que nace y la hace desaparecer" (Amphoux, 2003). En esta perspectiva se afirma también la idea de intersensorialidad en un doble sentido: los ambientes existen no sólo en función de ser percibidos por los sentidos, sino porque se les atribuye un sentido culturalmente compartido. Así, dato sensorial e interpretación común son fundamentales en la identificación y construcción de una atmósfera.

A partir de la argumentación desarrollada hasta el momento es posible proponer la existencia de un orden sensorial urbano compuesto por la relación entre espacios y prácticas. Esto significaría que es posible pensar en que a determinado tipo de espacios le corresponde un universo sensorial genérico. Es decir, en cierta disposición material existente en una tipología de espacios en la ciudad (calles comerciales, zonas residenciales populares, de sectores medios, o de usos mixtos) es posible encontrar una regularidad en los elementos sensoriales. Esto apunta igualmente a una distribución o estructuración social de la experiencia sensorial ya que en una ciudad socialmente heterogénea los universos sensibles no son sólo diversos, sino que se configuran y apelan a distintos tipos de sensibilidades valoradas de manera diferencial a partir de adscripciones sociales. Así, habría actividades y adscripciones en las que la intensidad de estímulos sensoriales formen parte de un habitus social particular. Pensemos, por ejemplo, la actividad comercial en zonas populares que se desarrolla en una atmósfera de bullicio en la que convergen sonidos, olores, contactos interpersonales inevitables, y por otra parte, entornos comerciales regidos por la idea de orden visual, todo tiene que ser reconocible por la mirada, y donde otros estímulos sensoriales están controlados desde estrategias de *marketing* (iluminación, sonidos, temperatura, etc.). Todo lo anterior permite pensar en la presencia de estímulos espacial y socialmente diferenciados en donde lo que para unos es propio y habitual y se da por entendido, para otros puede generar extrañezas y la sensación de irrupción y descolocamiento.

En este contexto hay que pensar en la calle como un espacio de estimulación sensorial múltiple, en muchos casos débilmente normado en términos formales, y en otros, objeto de políticas que regulan tanto aspectos materiales como sensoriales. En todo caso, la experiencia del habitante de amplias zonas de la ciudad latinoamericana remite, como señalan Duhau y Giglia (2008), a un orden urbano en continua negociación en el cual las normativas son usualmente objeto de interpretación ventajosa para aquel que se sitúa en sus límites. Así entonces, es necesario también preguntarse sobre las condiciones urbanas, en términos de normatividades sociales, que permiten la conformación de entornos sensoriales particulares y cómo estos pueden ser la expresión de dimensiones culturales valoradas positivamente o señalar un deterioro a partir de intereses particulares que se imponen desde condiciones de poder y jerarquía.

No habría que olvidar que existe también el orden social desde el cual los transeúntes se acercan, en términos de procesos de categorización, a otros transeúntes. Aquí resalta que el orden en el cual ubicamos a los demás delata sutilmente el orden al que pertenecemos: extranjeros de la situación son fácilmente ubicables por los nativos de un lugar y esto da origen al juego de reconocimientos y negociaciones sobre el orden en el cual se desarrollan las relaciones (ver Grimaldo, 2018).

Por otro lado, es también relevante apuntar que los universos sensoriales se encuentran fuertemente asociados con modos de desplazamiento urbano. La manera de transitar el espacio público es una exposición particular a cierto mundo sensorial. Así, el transporte público es sensorialmente diverso al automóvil particular o al desplazamiento en bicicleta o al caminar. Cada uno de ellos posee su propia complejidad al exponer a quien se moviliza a un mundo sensorial múltiple, sea al afuera/adentro del automóvil o del autobús, a la concentración sensorial de quien viaja en el transporte subterráneo, o a la intensidad diversa de estimulación para quien viaja en bicicleta o camina. Ya E.T. Hall en su conocido libro *La dimensión oculta* (1995) ha advertido igualmente de la percepción diferencial del espacio para quien viaja en auto y para quien camina; en el primer caso es el de la mirada en el centro y construcciones y objetos desplazándose hacia los lados, y en el segundo es el de la percepción más rica y con posibilidad de cambiar continuamente la atención de la mirada y enfocar detenidamente los sentidos hacia un punto en particular. Podemos señalar entonces que el análisis de un espacio que involucra a los sentidos permite



tener una perspectiva más compleja de aquello que entra en juego, para dotarlo de un carácter particular más allá de la mera visualidad.

Por otro lado, un tema relevante en este contexto es el de cómo analizar las experiencias sensoriales vinculadas con el estar y recorrer lugares en la ciudad. Tim Cresswell (2004: 11) propone de manera muy sugerente pensar que un lugar no sólo es una cosa en el mundo, sino una forma de entender el mundo. Señala que "cuando miramos el mundo como un mundo de lugares vemos diferentes cosas. Vemos apegos y conexiones entre la gente y el lugar. Vemos mundos de significado y experiencia". De aquí surge la posibilidad de preguntarnos cómo es que los lugares se conforman de experiencias sensoriales y cómo lo sensorial no sólo es un dato experimentado corporalmente sino que se vuelve una forma de comprensión e interpretación del mundo, o por lo menos de cierto mundo social con el que se está en relación. Una propuesta muy útil dentro de la perspectiva que proponemos es la de abordar el tema de lo sensorial desde un enfoque etnográfico. Esto permite recuperar la experiencia sensorial desde el punto de vista de aquellos que están o circulan por algún lugar, lo mismo que abordar esta experiencia a partir de prácticas significativas y no sólo como un conjunto de evocaciones o recuentos descontextualizados. Esta idea se expresa en el proyecto de una antropología de los sentidos, que según Sarah Pink se caracteriza por tres temas principales: "explora la cuestión de la relación entre la percepción sensorial y la cultura, se implica en preguntas sobre el estatus de la visión y su relación con otros sentidos, y busca una forma de reflexividad que va más allá de cómo la cultura es "escrita" para examinar los lugares de conocimiento incorporado" (2015: 13). Esto supone igualmente una etnografía situada que contemple el tema de la experiencia al atender las relaciones entre cuerpos, mentes y la materialidad y sensorialidad del ambiente (2015: 28). De esta manera la aproximación etnográfica, bajo esta perspectiva, supone el reconocimiento de diversos ambientes, sean sociales, materiales, discursivos o sensoriales.

Caminar en el centro de la ciudad de México como persona ciega

En esta sección se busca abordar un caso específico de análisis de la dimensión sensorial del caminar. El giro particular que se le dará al análisis es el de recuperar la experiencia de una persona ciega en su recorrido

por el Centro Histórico de la ciudad de México y su recuento a través de una entrevista a profundidad, y dos entrevistas durante recorridos, sobre las diferentes estrategias de movilidad y la dimensión sensorial presente en ellas. La entrevista a profundidad abordó temas como la valoración del caminar por la ciudad, experiencias y sucesos ocurridos durante los traslados y una exploración de la dimensión biográfica en relación con los desplazamientos. Igualmente se llevaron a cabo dos recorridos por el centro en los cuales se pidió que se comentaran los desplazamientos habituales, qué llamaba la atención, qué formas de orientación se desplegaban en diferentes entornos. La conjunción de pasos y palabras permitió abordar los sentidos en movimiento y su relación con lugares, situaciones y marcas territoriales. Este trabajo de investigación busca, a partir de las entrevistas realizadas y la metodología empleada, abrir pautas de interpretación de la manera en que se conciben los desplazamientos en la ciudad; es un intento por decir algo de lo que está presente en pasos y movimientos.

Elegir para analizar la dimensión sensorial a partir de una persona ciega tiene el propósito de explicitar el universo sensorial urbano cuando la mirada está ausente, dado el énfasis en esta dimensión en la experiencia de la ciudad. Así, sin la mirada, emergen con fuerza otros elementos sensoriales al tiempo que se hace evidente el uso de los sentidos como mecanismo de orientación e identificación de emplazamientos urbanos. El caminar puede verse también como "una manera de hacer lugares (*place making*) considerando la dimensión corporal del peatón y la participación multisensorial en el ambiente" (Pink, 2015: 112). Recuperando la cita previa de Cresswell, tenemos que caminar es ensayar formas de entender el mundo.

Cabe apuntar que el análisis del desplazamiento de las personas ciegas en la ciudad ha sido abordado también bajo la perspectiva de entornos discapacitantes, es decir los que presentan barreras físicas para personas con algún tipo de discapacidad, un diseño arquitectónico que excluye a quienes no son capaces de utilizar escaleras o manijas de puertas y medios de transporte que asumen que todas las personas tienen las mismas capacidades de movilidad (ver Hernández, 2012). De hecho, en la Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad auspiciada por la Organización de las Naciones Unidas se propone el derecho a la accesibilidad, al transporte público y lo que se define como derecho urbanístico,



entendido como "que las construcciones y los sitios públicos cuenten con instalaciones adecuadas y accesibles a las personas con discapacidad. De tal manera les permitirán a quienes tengan una discapacidad desarrollar a plenitud actividades laborales, educativas, culturales y recreativas. Ejemplos de adecuaciones arquitectónicas y urbanísticas son rampas, puertas amplias, elevadores, barandales, sanitarios con adecuaciones, entre otros." (CNDH, s/f). Se puede ubicar aquí una persistente tensión entre las características de espacios y diseños que impiden la movilidad de personas con algún tipo de discapacidad y los derechos a los que pueden acceder. Como veremos más adelante esta tensión se resuelve a partir de estrategias individuales para sortear obstáculos y un uso escaso de acciones de diseño o funcionamiento de equipamientos derivadas de la existencia de estos derechos (es el caso de señalamientos podotáctiles en el pavimento y de semáforos auditivos).

Como ya se planteó, partimos de la idea de la existencia de orden sensorial, que en el caso de ciertas áreas del centro de la ciudad se traduce en el uso intenso del espacio público para actividades comerciales, estructurado desde la relación conflictiva de actores agremiados en asociaciones de vendedores ambulantes, quienes mantienen una disputa constante por su presencia en las calles tanto con las autoridades locales como con los comerciantes establecidos. Esto da como resultado un espacio "inestable", en el sentido de una normatividad habitualmente negociada, que se expresa en una intensa actividad comercial informal en la vía pública y productora de diversas atmosferas sensoriales.

El análisis se realizará a partir del abordaje del caso de una persona a la que se entrevistó y a la que se acompañó en su recorrido por las calles del centro histórico de la ciudad de México. Le llamaremos Juan Antonio, tiene 32 años y vive en la Escuela Nacional de Ciegos, ubicada en el mismo centro de la ciudad desde hace doce años. En las mañanas estudia una licenciatura en Pedagogía y en las tardes trabaja en el metro cantando o vendiendo CD, lo cual lo posiciona de una manera particular, como veremos más adelante, frente al comercio ambulante. Tiene gran movilidad por la ciudad en transporte público y a pie. Como dato adicional, cabe mencionar que sus descripciones sobre recorridos y sus comentarios durante la caminata tienen un gran nivel de detalle, lo cual revela una aguda conciencia del mundo a su alrededor. Igualmente es de hacer notar el uso del lenguaje para "traducir" experiencias, hay un amplio uso de un legua-

je popular, juegos de palabras, humor; todo ello da constancia de una gran creatividad a partir de la experiencia sensorial.[2]

Para comenzar, cabe apuntar que Juan Antonio establece una distinción muy clara entre los recorridos por trabajo o para ir a la escuela y los recorridos placenteros. En el recorrido placentero hay un punto de llegada altamente valorado (un lugar para tomar café), escuchar el ruido del agua sobre un muro con vegetación y el sonido del viento que mueve las plantas. Este recorrido placentero está configurado a partir de lo que él llama "lugares secretos", rincones, muros, lugares acotados, que tienen una dimensión sensorial particular que se muestra ante el uso concentrado de los sentidos, tales como el olor del café, el viento que mueve la vegetación. Esto revela un tema que aparecerá en diferentes momentos en la entrevista: la aguda capacidad de reconocer datos sensibles como un elemento de diferenciación positiva frente a los demás usuarios de la calle. Incluso la misma idea de "lugar secreto" expresada refiere no tanto al lugar en sí mismo como a la capacidad para acceder sensiblemente a él, capacidad que no poseen otros transeúntes; lo secreto estaría entonces en relación con la exclusividad de acceso.



Foto 1
Texto: *Centralidad en movimiento*

[2] La entrevista fue realizada por Vianney Arteaga Díaz en mayo del 2015, en el marco del proyecto *Cuerpo y ciudad: la experiencia social y sensorial del caminar en la Ciudad de México*, del cual este texto forma parte.

Agradezco a Juan Antonio su entusiasta colaboración y el habernos mostrado con elocuencia la ciudad que vive y recorre.



En este contexto vale la pena recuperar el planteamiento de Tim Ingold (2011: 46) respecto del valor del movimiento en el conocimiento del entorno: "el punto de partida para el estudio de la actividad perceptual es la locomoción y no la cognición". Este planteamiento retoma y amplía la idea del psicólogo J. Gibson en el sentido de que la percepción parte de una "ruta de observación"; si esto es así, cabe entonces reflexionar que al ser la percepción función del movimiento, entonces debemos de percibir, aunque sea parcialmente, dependiendo de cómo nos movemos. Así, esto posibilita pensar que la "ruta de observación" de Gibson puede transformarse en una "ruta sensible", de la cual obtenemos multiplicidad de experiencias sensoriales que derivan del movimiento. Con esto, el mundo sensible de una persona ciega se configura no sólo de información del entorno, sino de esa información en movimiento (cercanía-alejamiento, abajo-arriba) y cómo el cuerpo es capaz de percibirla (subida-bajada, textura pedregosa-lisa).

Para abordar el relato de Juan Antonio, derivado de una entrevista a profundidad, y posteriormente otra entrevista realizada al caminar con él por las calles del centro, se sistematizarán las dimensiones temáticas más relevantes presentes en los testimonios.

Emociones y afectos

Los desplazamientos realizados si bien pueden tener un propósito instrumental, ir hacia el metro o volver al lugar en que se vive, tienen una dimensión afectiva que los acompaña. La posibilidad de lo inesperado, algún obstáculo que provoque un tropiezo, se asocia fuertemente con la idea del miedo y la precaución. La traducción de lo anterior es la lentitud y la cautela en los pasos, ya que la rapidez es un riesgo. En el desplazamiento lento están en sincronía los sentidos, la capacidad de descifrar lo que está alrededor y el movimiento del cuerpo se asegura de la firmeza de los pasos. La seguridad es entonces una sensación de lo lento; el miedo, de lo rápido y lo imprevisto.

Datos sensoriales

En la entrevista el recuento de los datos sensoriales es múltiple y oscila entre el reconocimiento del lugar a partir de elementos particulares hasta lo inesperado que se muestra con dureza. Se reconocen al tocarlos los postes de las calles, se identifica el agua en el pavimento que proviene de



Foto 2
Texto: *Continuidad interrumpida*



Foto 3
Texto: *Aceras de obstáculos*

hielos al derretirse, se perciben fácilmente los olores de los alimentos y el sonido del aceite en el que se fríen algunos de ellos. El rumor de los autos y los microbuses se reconoce y distingue. Hay una iglesia que tiene un olor característico: a viejo. Hay elementos sensoriales que se descifran con facilidad y rapidez o bien a través de un lento aprendizaje. La siguiente cita ilustra lo anterior:

> En mi caso, como persona ciega, a mí me gusta detenerme a tocar la pared como una referencia para ver cuál es la característica que tiene, si es robusta, si es áspera, si es un muro grueso o es un poco reducido, si tiene saliente, si tiene como pestañas para que no vaya a pegarme en la frente o en la cabeza… y ya esa idea de poder checar esos puntos de referencia me permite percibir a través del tacto, oído y olfato ese tipo de construcciones, porque las puedo percibir; aunque tú no lo creas, lo puedo hacer.

Con todo, se presentan también sensaciones que aparecen súbitamente, y remiten al dolor. Hay objetos móviles, cajas, mercancía en la calle, bicicletas estacionadas, con las que se tropieza. Objetos y situaciones que no pueden anticiparse muestran la dureza del desplazamiento.



Fotografías: 4, 5 y 6
Texto: *Texturas y rugosidades*





Recursos cognitivos

El desplazamiento no sólo se realiza en la superficie material del recorrido, calles, plazas, tiene también una dimensión cognitiva sumamente relevante. La elaboración de mapas mentales permite organizar el desplazamiento a partir de un espacio figurado desde la experiencia sensible. A partir de la ubicación de la persona ciega y su orientación cardinal es posible anticipar el recorrido. En el caso de Juan Antonio, el mapa está hecho predominantemente de secuencias, la identificación de las calles a partir de su relación entre sí compone este mapa (ver el análisis de tipos de mapas cognitivos en Varela y Vidal, 2005). El valor instrumental de este mapa cognitivo radica en su estabilidad, en el hecho de que las calles puedan ser recorridas de acuerdo con el orden en que están asentadas en la mente de la persona. Con todo, para una persona ciega la gran dificultad que enfrenta el recorrido a partir del mapa es, como se comentaba ya, la aparición de lo inesperado, que algún elemento material se haya transformado: objetos nuevos en las calles como bardas, mesas, coladeras abiertas, son fuente de descolocamiento en los recorridos. Como reconoce Hernández, "las percepciones, valoraciones y representaciones espaciales no son simplemente medios neutrales empleados para registrar, analizar, comunicar y concebir el espacio, sino que constituyen poderosos instrumentos de control espacial" (2012: 80).

Igualmente, la experiencia acumulada a partir de múltiples traslados se vuelve memoria. El reconocimiento de los lugares a partir de olores, texturas, hace que la memoria también lo sea de lo sensible. El reconocimiento de ciertos atributos (sonidos, desniveles en el asfalto) permite también la orientación y la actualización del mapa cognitivo al ubicar a la persona en un punto particular del trayecto. En el traslado, la memoria no sólo es un almacenamiento de información abstracta, es, sobre todo, una capacidad que se experimenta desde el cuerpo y en sintonía con los demás elementos sensibles presentes en la calle. Habría entonces una capacidad de experimentar el entorno físico circundante desde la coordinación de una gran cantidad de información sensible así como de recursos cognitivos. La ausencia de la mirada como principio de ordenación e identificación de elementos de orientación hace recaer entonces en todas las otras maneras de experimentar el entorno la posibilidad de reconocimiento y movimiento. Con todo, en este proceso el cuerpo y la memoria toman un papel activo en la creación de una entidad sensible por la que es posible transitar con seguridad.







Foto 7
Texto: *Mapear con el olfato*

Estrategias de desplazamiento

A partir de lo anterior se reconoce que el desplazamiento por las abigarradas calles del centro de la ciudad pone en juego una multiplicidad de elementos sensibles. La ausencia de la mirada hace que estos elementos no sean suficientes para permitir el desplazamiento. Hace falta, por un lado, el apoyo del bastón y, por el otro, el auxilio de otras personas. El bastón es una extensión del tacto y permite identificar texturas en el asfalto, existencia de rampas y agujeros, lo mismo que obstáculos en el camino. Es entonces una herramienta fundamental, lo mismo que identifica para los otros paseantes la condición de ceguera de quien lo porta. El entrevistado suele pedir apoyo a quien esté cerca para cruzar las calles, a pesar de que en momentos su voz no sea escuchada dado el ruido circundante. Al no recibir respuesta, se acude al grito como segunda opción, en franca lucha con el estruendo de autos y la música de puestos ambulantes. Al conseguir atención se pide permiso para tomar del brazo a la persona que ofrece la ayuda.





Foto 8 Foto 9
Texto: *Guía para bastón (o podotáctil)*



Foto 10
Texto: *Camino tomado*



Foto 11
Texto: *Descifrar los cruceros*

Cabe hacer notar que el ritmo del desplazamiento en áreas comerciales de zonas populares urbanas es semejante al del área de vendedores ambulantes en el centro. Frente a la gran cantidad de mercancía ubicada sobre la banqueta en las horas de mayor afluencia, queda muy poco espacio para que el peatón se desplace, de aquí que sea necesario caminar esquivando obstáculos, moviendo el cuerpo para no chocar con personas y objetos. La persona ciega busca entonces la mejor manera de desplazarse en una pequeña coreografía a través de un espacio residual sinuoso y abigarrado. Hay un uso del cuerpo que, a pesar de las diferencias impuestas por la situación de la ceguera, se comparte con otros habitantes y espacios.

Otra situación de interacción con las personas alrededor ocurre cuando se pide ayuda para ubicar alguna calle. En ocasiones se recibe la respuesta de "es para allá", esto evidentemente genera confusión ya que Juan Antonio supone que la persona extiende el brazo para señalar algu-



na dirección, sin considerar su imposibilidad de ver hacia donde apunta la mano, lo mismo que las indicaciones de "para la izquierda" o "para la derecha", ya que no se conoce la posición de la persona que indica la ruta. En otros casos el pedido de apoyo no es para cruzar la calle, sino para ubicar algún punto de referencia que le sirva para continuar su camino. Algunas veces las respuestas son atinadas y se corresponden con la noción que se tiene de hacia dónde ir. Sin embargo, también puede ocurrir que las respuestas son del todo erróneas y no se ajustan al conocimiento de la zona que tiene el entrevistado. Esto provoca el comentario sarcástico de: "algunas personas están más ciegas que yo". Igualmente ocurren choques imprevistos con otras personas, ante los cuales se recibe el reclamo "¿es que no ves por dónde vas?", y la respuesta es: "pues no".

En las relaciones con los otros existe entonces un empleo del cuerpo distinto al de las normas usuales de convivencia entre extraños en la calle. El pedir ayuda al alzar la voz en un entorno sonoro saturado, y el solicitar permiso para tomar a los otros del brazo son tal vez los elementos más distintivos. Se transgreden los pactos de anonimato en el tránsito por la ciudad, a través de gritar y tocar se establece un vínculo con el espacio alrededor, ahora en su dimensión interpersonal. Se hace uso de los otros, a pesar de los equívocos que esto pueda generar. Los recursos del desplazamiento van entonces de la dimensión sensorial del entorno material hasta la corporalidad de los transeúntes cercanos. Esto ubica a las personas ciegas en un orden de la interacción particular, donde son posibles formas de relación distintas a las dominantes.

Preferencias ambientales

Aquellos recorridos y lugares que se prefieren sobre otros, lo que se disfruta al caminar, configura esta dimensión de preferencias ambientales y resulta relevante considerarlos, ya que se muestra aquí la situación en la que los sentidos no están alerta en la anticipación de algún percance o extravío, sino bajo la idea de relajamiento y gozo. Para Juan Antonio los desplazamientos los domingos en la tarde resultan los más placenteros. El centro de la ciudad pierde un poco de su intensidad habitual, la densidad de objetos y personas es menor, el ritmo de actividades es más pausado. En este contexto, al entrevistado le gusta escuchar el grito de los vendedores ambulantes: "pásele güerita y métale mano … a la mercancía". Reconoce que lo anima y le contagia un espíritu positivo (recordemos que él también

es vendedor ambulante en las tardes). Igualmente, también refiere que acude a algunas calles donde se encuentran vendedores ambulantes para comprarse ropa en una situación en que puede tocarla, sentir su textura, preguntar por sus colores y probársela ahí mismo, algo que no puede hacer al pasar frente a grandes tiendas departamentales que sólo tienen vidrios como fronteras hacia la calles. Hay entonces una interacción directa tanto con los objetos como con los vendedores en los comercios ambulantes que forma parte de su manera habitual de relacionarse con su entorno; él participa de un orden sensorial que reconoce y considera como propio.

Otro recorrido que disfruta el entrevistado es el de la calle de Regina, que ha sido convertida en andador peatonal y en la que los olores y la posibilidad de caminar con tranquilidad son para él la principal fuente de atracción. En la realización de la entrevista, como se planteó ya al comienzo de este texto, Juan Antonio lleva, en esta misma calle, a la entrevistadora a una pared cubierta de vegetación, y le pregunta "¿escuchas algo?", ante la respuesta negativa insiste: "pon atención y te vas a dar cuenta. Te estás guiando por la visión y omitiste algo, escucha". Por fin la entrevistadora reconoce el sonido del agua como parte de un sistema de riego del muro verde. Finalmente el entrevistado puntualiza: "es el agua que se va filtrando por este muro, por estas plantas… éste es un lugar maravilloso y soy muy envidioso porque no a todo el mundo invito aquí, me gusta venir solo, no me interesa venir con nadie, me gusta la tranquilidad. Aquí me echo mi taco de ojo". De manera paradójica el muro verde, construido principalmente para ser visto, constituye ahora un inesperado paisaje sonoro capaz de abrir nuevas dimensiones sensoriales y simbólicas para una



Foto 12
Texto: *Muro de sonidos*



persona ciega. El agua como evocación de la tranquilidad se conjunta con la idea de un lugar secreto, aquél al que sólo es posible tener acceso a través de un uso particular de los sentidos. La ausencia de la mirada se muestra aquí como la posibilidad de acceder a otros rasgos del mundo material de la calle, insospechados para el transeúnte habitual y que configuran un discurso de que aun en condiciones de desventaja social es posible tener algún aspecto positivo, como lo es el acceso a este ámbito sonoro.

Narrativa del caminar como persona ciega

Los sentidos no sólo se relacionan con el lenguaje en términos de léxico y nominaciones para referirse a sensaciones, también podemos encontrar una narrativa sobre cómo se emplean los sentidos en determinadas situaciones, pensemos en contextos de trabajo o en relación con la sexualidad por nombrar a algunos de ellos. Se emplea el concepto de narrativa en la acepción de Daiute y Lightfoot (2004: XI): "Los discursos narrativos son significados e interpretaciones culturales que guían la percepción, pensamiento, interacción y acción… La manera en que las personas cuentan historias influyen en cómo perciben, recuerdan y previenen eventos a futuro". La idea de narrativa de la que se parte no sólo supone un recuento de eventos, sino su organización en una trama que es ya un principio interpretativo. En el caso que abordamos aquí, la percepción sensible del entorno por el que se transita, el centro histórico, se encuentra enmarcada en una estructura narrativa, culturalmente accesible y reconocible, sobre el caminar como persona ciega. La trama narrativa identificable es aquella que se refiere a la aceptación de su situación, a la necesidad de no dejarse vencer por las circunstancias adversas y tomar con humor las dificultades que aparezcan. En este caso se puede pensar que el posicionamiento narrativo resulta en una estrategia de afrontamiento de la situación de ceguera.

De manera sintética, esta trama narrativa, que se ha construido a lo largo de la entrevista a profundidad lo mismo que en la caminata con Juan Antonio, se puede encontrar en la siguiente cita:

> … ya entrando al metro, yo iba rapidísimo y no me pude percatar que había una coladera abierta; cuando recordé, voy para abajo; era el último día de prácticas en la Escuela Normal. Iba bien guapo y toda la cosa, según yo, y que salgo todo enlodado, porque no sabía que había agua en el fondo de la coladera ¡aguas negras y de otros colores! Como puedo, me salgo y me

> detengo a meditar un ratito y me siento todo enlodado y triste por lo que me había ocurrido. Dije: ni modo, ya me pasó, y me voy así a la escuela.

Esta cita refiere un caso extremo de dificultad con el entorno material en el que, a pesar de todo, está presente el humor, un lenguaje metafórico y el ánimo de sobreponerse a la situación.

Más aún, en la narrativa que se expresó y formuló durante la entrevista se fueron construyendo mutuamente tanto el narrador como su valoración del mundo sensible por el que transita. El narrador se construye a sí mismo como alguien activo y la ciudad es un terreno por transitar desde la astucia de quien sabe descifrar los elementos sensoriales a su alcance. Es importante considerar que en esta narrativa el humor es un elemento fundamental, como una manera de desdramatizar la situación de ceguera y las dificultades que esto imprime al movimiento diario. El uso del lenguaje popular, particularmente metáforas y analogías, revela también la forma de enfrentar las adversidades cotidianas y un recurso cultural del que hace un empleo extensivo. Un ejemplo es el siguiente, en el que habla del regreso a su escuela-internado después de desayunar en un mercado cercano:

> Ya de regreso hay más locales abiertos y están haciendo el aseo, y ya sea que me lleve la cubeta, la escoba o cualquier cosa entre los pies o que me estampe con la puerta del local que dejan abierta, y pues eso sí me molesta pero también digo "estas personas no tienen la culpa de que yo no vea, verdad, yo tengo que ir a la par", y a seguirle. Lo tomo por el lado amable, como dijo la Chimoltrufia, ya nada más me sobo si fue muy fuerte el golpe, o me río, ya que no me queda de otra…

En el mismo tenor hay también en la entrevista numerosas referencias a los olores de la comida callejera en las vías por donde circula, como si se pudiera mirar a través del olfato. En este recuento, a los olores les corresponde un punto en el espacio particular: en tal calle hay tal comercio o tal tipo de productos, y al mismo tiempo su enumeración (tortas, tamales, churros, *waffles*, tacos) cumple el efecto de insertar una dimensión lúdica en el relato.

El lenguaje sobre los sentidos y el trayecto toma una forma cultural, la narrativa de sobreponerse a la adversidad, empleando un léxico y figuras retóricas propias de un ámbito cultural popular urbano.



Conclusiones

En el texto se ha querido señalar, por un lado, la relevancia del estudio de los sentidos en las ciencias sociales, y por el otro, ejemplificar este ámbito a partir de un ejercicio en etnografía de los sentidos. Se buscó ir más allá de pensar los traslados cotidianos en términos instrumentales, como un acceso a mundos sensibles en los cuales los datos de los sentidos se vuelven recursos indispensables para la movilidad. El centro de la ciudad ha resultado un ámbito fructífero para realizar este acercamiento, la intensa vida en las calles representa lo que podríamos llamar una atmósfera sensorial total. En la noción de atmósfera convergen la gran cantidad de estímulos sensoriales con los que entra en relación el transeúnte urbano y que configuran una relación sensible con el entorno. La fluidez del mundo sensorial al pasar con facilidad de lo escuchado a lo olfateado, de lo gustado a la sensación corporal, proporciona elementos para recuperar una fenomenología de la percepción en la que el sujeto participa activamente en la elaboración de atmósferas transeúntes.

Valdría la pena explorar la noción de atmósfera en cuanto que pone en juego la relación entre datos sensoriales y sus contextos, lo mismo que las asociaciones provocadas por los estímulos y recuerdos generados en estos lugares que se actualizan incesantemente en cada recorrido. El acercamiento sensorial muestra un mundo social que se constituye al momento de ser tocado, de ser experimentado con el cuerpo. Los objetos con los que se choca no están ahí de manera azarosa, hablar y tocar a otros transeúntes se realiza desde los límites de las normas de interacción en lugares públicos, los señalamientos podotáctiles invadidos apuntan a transgresiones no reflexionadas; el mundo material y sensorial que se recorre corresponde a un orden de prácticas situadas en un contexto particular. Su conocimiento permite el desplazamiento, al tiempo que define a quien lo hace como parte de él.

Las entrevistas y el recorrido realizados con Juan Antonio muestran la existencia de un orden sensorial sumamente heterogéneo en el que se combinan estrategias de desplazamiento, reconocimiento de datos sensoriales, las capacidades del cuerpo en movimiento y el discurso en el que todo esto se inserta para ser comunicable y crear un efecto de reconocimiento y comprensión. Las sensaciones que podemos llamar urbanas se desprenden del movimiento propio y ajeno, la interpretación y la ordenación que se les da, todo esto conduce a formas de movilidad orientadas por

las sensaciones. En esta suerte de banda de Moebius en donde sensaciones y movimiento son las dos caras de la experiencia, éstas se conforman y confunden mutuamente. Cuando Juan Antonio dice que en su lugar secreto, el muro verde, "se echa un taco de ojo", las nociones sensoriales se disuelven en un festival de sinestesia: el sonido se desplaza a la mirada, la mirada al sentido del gusto, aquello que se ingiere está en relación con las dificultades para ver.

Por otro lado, el trabajo de campo llevado a cabo refrenda la capacidad que tiene el acercamiento etnográfico para articular múltiples fuentes de información. La concurrencia metodológica de lo verbal, la aproximación narrativa, la imagen, la observación, ha proporcionado múltiples elementos para abordar las facetas del mundo sensible y su interrelación. Los desplazamientos suponen una gran cantidad de acciones en relación con el mundo material y social, este conjunto de situaciones sensibles se expresan con cabalidad desde lenguajes propicios para poner al descubierto los elementos centrales de su significación personal y cultural. Las experiencias del entrevistado configuradas desde su articulación narrativa muestran cómo los olores, sonidos y texturas de la calle pueden ser piezas de un rompecabezas que toman su forma final al ensamblarse en una trama orientada social y biográficamente, trama que por supuesto nunca es definitiva, cambia situacional y contextualmente. Lo que es importante es que es información sensorial que se vuelve mucho más que eso al ser empleada y significada en relación a los desplazamientos.

La vulnerabilidad de la persona ciega queda de manifiesto, lo mismo que los amplios recursos personales para afrontarla. En el testimonio recopilado llama la atención la ausencia de referencias a políticas urbanas para permitir una accesibilidad segura a recursos de movilidad (rampas, señalamientos auditivos y de textura material), lo cual acentúa la fragilidad social de personas con algún tipo de discapacidad. Las políticas urbanas que se traducen en elementos de diseño (vías podotáctiles o semáforos sonoros), si bien representan un reconocimiento de los derechos de movilidad de las personas con discapacidad, también muestran sus dificultades de uso efectivo en contextos de saturación de estímulos sensoriales y de acumulación de señalamientos y mobiliario urbano.





Bibliografía

Amphoux, Pascal (2003). "Ambiances urbaines et espaces publics", en Guénola Capron y Nadine Haschar-Noé (ed.), *L'espace public en question: usages, ambiances et participation citoyenne*. Toulouse: Université Toulouse-Le Mirail.

Blumer, Herbert (1982). *Interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.

Capron, Guénola y Ruth Pérez López (2016). "La experiencia cotidiana del automóvil y del transporte en la Zona Metropolitana de la ciudad de México", en *Alteridades*, núm. 52, pp.11-21.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) (s/f). *Derechos de las personas con discapacidad.* Recuperado de: http://stj.col.gob.mx/dh/html/escenario/html/pdf/54.pdf, consultado el 23 de enero de 2020.

Cresswell, Tim (2004). *Place. A short introduction*. Oxford: Blackwell.

Daiute, Colette y Cynthia Lightfoot (2004). "Theory and Craft in Narrative Inquiry", en Colette Daiute y Cynthia Lightfoot (ed.), *Narrative Analyisis. Studyng the Development of Individuals in Society*. Thousand Oaks: Sage. https://doi.org/10.4135/9781412985246

Domínguez, Ana Lidia (2015). "El poder vinculante del sonido. La construcción de la identidad y la diferencia en el espacio sonoro", en *Alteridades*, vol. 25, núm. 50, pp. 95-104.

Domínguez, Ana Lidia (2013). "Vivir con ruido en la ciudad de México. El proceso de adaptación a los entornos acústicamente hostiles", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 29, núm. 1, pp. 89-112. https://doi.org/10.24201/edu.v29i1.1456

Duhau, Emilio y Angela Giglia (2008). *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI.

Goffman, Erving (1991). "La ritualización de la femineidad", en Yves Winkin (ed.), *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.

Grimaldo, Christian (2018). "La metodología es movimiento. Propuestas para el estudio de la experiencia urbana del transitar apoyadas en el uso de la imagen", en *Encartes. Revista digital multimedia,* vol. 1, núm. 2, pp. 36-74.

Hall, Edward T. (1995). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI.

Hernández, Mariana (2012). "Ciegos conquistando la ciudad de México: vulnerabilidad y accesibilidad en un entorno discapacitante", en *Nueva Antropología*, vol. 25, núm. 76, pp. 59-81.

Howes, David y Constance Classen (2014). *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*. Londres: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315856032

Howes, David (2014). "El creciente campo de los Estudios Sensoriales", en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 15, vol. 6, pp. 10-26.

Ingold, Tim. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description.* Londres: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203818336

Le Breton, David (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Breton, David (2006). "La conjugaison des sens: essais", en *Anthropologie et Societés*, vol. 30, núm. 3, pp. 19-28. https://doi.org/10.7202/014923ar

Pink, Sarah (2015). *Doing Sensory Ethnography*. Londres: Sage.

Sabido, Olga (2016). "Cuerpo y sentidos: el análisis sociológico de la percepción", en *Debate Feminista*, núm. 51, pp. 63-80. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.002

Simmel, Georg (1986). "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en Georg Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

Urry, John, (2008). "City Life and the Senses", en Gary Bridge y Sophie Watson (ed.), *A Companion to the City*. Oxford: Blackwell.

Valera, Sergi y Tomeu Vidal (2005). "Aplicaciones de la psicología ambiental", en Pep Vivas, Mora Martín *et al.*, *Ventanas en la ciudad. Observaciones sobre las urbes contemporáneas*. Barcelona: UOC.

Vergara, Abilio, (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Miguel Ángel Aguilar Díaz es profesor investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Sociología. Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-I. En esta misma universidad es docente en la licenciatura y en el posgrado en Psicología Social y en el posgrado en Ciencias Antropológicas. Investigador Nacional (nivel 1). Sus temas de investigación se ubican en torno a la movilidad, la corporalidad y las prácticas urbanas.





TEMÁTICAS

DE *EL HOMBRE-CAMIÓN* AL FRENTE COMÚN DE USUARIOS Y OPERADORES. MEMORIA DE UNA INVESTIGACIÓN CON METODOLOGÍA AUDIOVISUAL COLABORATIVA

FROM *EL HOMBRE-CAMIÓN* TO THE USERS AND OPERATORS UNITED FRONT: ANNALS OF COLLABORATIVE AUDIOVISUAL METHODOLOGY RESEARCH

Lirba Cano y Héctor Robledo*

Resumen: El documental *El Hombre-Camión* (2013) es el producto de una investigación realizada por el colectivo Caracol urbano acerca de las problemáticas del transporte público en el área metropolitana de Guadalajara (AMG). Mostramos cómo la *metodología audiovisual colaborativa* que hemos desarrollado nos ha permitido impulsar relaciones de colaboración entre distintos actores sociales, favoreciendo la conformación del Frente Común de Usuarios y Operadores así como la convocatoria a sucesivas acciones colectivas organizadas por las mejoras del transporte público en el AMG. Tales acciones han tenido como una de sus consignas principales la mejora de las condiciones laborales de los conductores de los camiones de transporte público, como factor ineludible para la mejora del servicio.

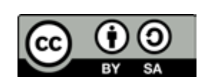
Palabras claves: transporte público, metodología audiovisual colaborativa, área metropolitana de Guadalajara.

FROM *EL HOMBRE-CAMIÓN* TO THE USERS AND OPERATORS UNITED FRONT: ANNALS OF COLLABORATIVE AUDIOVISUAL METHODOLOGY RESEARCH

Abstract: The documentary entitled *El Hombre-camión* (2013) is the outcome of research undertaken by the collective Caracol Urbano with regard to public-transportation problematics in the Guadalajara Metropolitan Area (acronym

* Caracol Urbano.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 56-78
Recepción: 25 de octubre de 2019 • Aceptación: 28 de enero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



in Spanish: AMG). We show how the collaborative audiovisual methodology we developed has allowed us to drive a collaborative relationship between various social agents, as a means of building the Users and Operators United Front as well as successive collective actions organized to improve the AMG's public transportation. One major notion was improving public-transport bus drivers' work conditions as a necessary factor for improving overall service.
Keywords: public transportation, collaborative audiovisual methodology, the Guadalajara Metropolitan Area.



Contexto y reflexiones conceptuales en torno al documental *El Hombre-Camión*

En el año 2011 el colectivo Caracol urbano emprendimos la tarea de realizar una investigación con *metodología audiovisual colaborativa* para profundizar en las causas del mal servicio de transporte público colectivo (autobuses urbanos de transporte de pasajeros) en el área metropolitana de Guadalajara. Durante el periodo que desarrollamos el documental y hasta hace poco, destacaba el activismo de colectivos ciudadanos por la mejoría de la movilidad urbana que tenían como principal consigna la mejora de infraestructura y políticas públicas para el uso de la bicicleta (Sánchez Barbosa, 2015). A pesar de la evidente necesidad que tenemos de usar y



promover alternativas de transporte no motorizado como la bicicleta, sólo el transporte colectivo tiene la capacidad de movilizar a diario a las más de un millón seiscientas mil personas que lo utilizan en el AMG, al tratarse de una gigantesca mancha urbana de 2 734 kilómetros cuadrados. Según dice Juan Carlos Villarreal Salazar, presidente del Frente Unido de Subrogatarios y Concesionarios del Estado de Jalisco (FUSCEJ), el servicio de camiones de transporte público perdió más de un millón de viajes diarios en la primera década de este siglo, debido, desde su perspectiva, a la falta de inversión y de gestiones adecuadas por parte del gobierno estatal (Caracol urbano, 2013).

Sin embargo, los camiones de transporte público continúan siendo el medio de movilidad urbana más usual en la ciudad: 54.9% de la población del AMG los utiliza (incluyendo al macrobús) en sus viajes al trabajo, la escuela y otras actividades diarias (Jalisco Cómo Vamos, 2019: 68), y es en los municipios de Tonalá, Tlaquepaque y El Salto, en las periferias metropolitanas, donde más se usa (*ibid.*: 70). Buena parte de estos usuarios trabajan en el núcleo central del AMG: las grandes distancias y la saturación vehicular (provocada por los automóviles, que constituyen 98% del parque vehicular de la ciudad) ocupan buena parte de su tiempo.

En el periodo durante el cual realizamos el documental, iniciamos con la coordinación del Laboratorio Urbano En Ruta, proyecto de formación profesional en psicología social con estudiantes del ITESO. Este proyecto dio paso a la colaboración con estudiantes universitarios que contribuyeron a indagar la situación del transporte público mediante entrevistas a usuarios y conductores del servicio. Entre sus hallazgos reportaron, por ejemplo, que Lucía, quien vive en uno de los fraccionamientos contiguos a la cabecera municipal de Tlajomulco y trabaja en el centro de Guadalajara, tenía que tomar a diario el camión a las 4:30 h. para llegar antes de las 6:50, y por la tarde hacía otras dos horas de vuelta (González Ríos *et. al.*, 2015). Javier, que vive por el mismo rumbo, trabaja en la carretera a Colotlán y tiene que tomar el camión a las 5:00 para llegar a las 9:00. Parte de este tiempo transcurre en espera de un camión que tenga lugar, pues las unidades que van a Tlajomulco se llenan muy rápido y no pasan con mucha frecuencia. Por ese motivo muchas personas en la situación de Lucía y Javier optan por no salir de su casa más que por trabajo y necesidades de fuerza mayor, lo que limita el cultivo de sus relaciones sociales y las posibilidades de convivencia en espacios de esparcimiento. No es casualidad que Tlajomulco sea uno de

los municipios con mayor cantidad de viviendas deshabitadas en el país: 57 mil, aproximadamente la tercera parte de las casas que conforman un total de 251 fraccionamientos (Mendiburu, 2011).

El servicio de transporte colectivo no solamente es insuficiente en las zonas periféricas de la ciudad, sino que a lo largo y ancho de toda el AMG se ha caracterizado por ser inadecuado e inseguro. El maltrato por parte de los conductores a los usuarios es el reclamo más habitual: son groseros, no respetan las paradas, no suben a quienes pretenden pagar con "transvale"[1] y conducen a velocidades excesivas. Pero principalmente la queja es porque el transporte público colectivo se cobra la vida de aproximadamente cincuenta personas por año en la última década y deja más de mil heridos también anualmente (Gobierno del Estado de Jalisco, 2020).

Es comprensible entonces que usar los camiones de transporte público en el AMG no sea una opción atractiva y trate de evitarse en la medida de lo posible, sea utilizando el automóvil o no saliendo de casa. Es así como el transporte público se convierte en un *nuevo cercamiento* dentro de la ciudad. Los *cercamientos* son los procesos socioeconómicos que han definido a las sociedades capitalistas desde el desmantelamiento de los feudos a finales de la Edad Media hasta nuestros días, operando contra el control comunal de los medios de subsistencia (Midnight Notes Collective, 1990).

Según nos relataron empresarios transportistas, en la década de los ochenta del siglo pasado encontró su auge el modelo de gestión de transporte público conocido como "hombre-camión", según el cual un particular puede ser propietario de no más de tres unidades con la concesión para prestar el servicio. El gobierno estatal ha otorgado desde la década de 1980 concesiones a cientos de personas que conducían sus propios camiones, que en ese sentido tenían en su poder su propio medio de subsistencia. Sin embargo, este modelo promovido por la administración estatal y quienes a la fecha forman parte de él no contemplaron la organización y gestión colectiva del sistema global de camiones urbanos de la ciudad, y basan sus ingresos en la competencia descarnada entre camiones y rutas, cuyos lamentables efectos son decenas de muertos y cientos de lesionados cada año, fenómeno idéntico al que en la ciudad de Bogotá, Colombia, en la misma época, se denominó "la guerra del centavo" (Durán, 1985). Una

[1] Los "transvales" son los boletos especiales para estudiantes, docentes y personas mayores, por el que pagan el 50% de la tarifa general.





de las características de los nuevos cercamientos consiste justamente en propiciar el drástico incremento de la competencia entre los trabajadores (Midnigth Notes Collective, 1990). Las administraciones del gobierno de Jalisco insisten desde el año 2010 en que el modelo "hombre-camión" ha de mutar a uno de "ruta-empresa", lo cual supone la regulación de todas las rutas y unidades de transporte público bajo unas mismas normas de funcionamiento y mediante la asociación de todos los concesionarios que operen cada una de las rutas, proceso que entró en marcha formalmente desde el año 2013 con el entonces gobernador Aristóteles Sandoval y continúa con el actual gobernador Enrique Alfaro.

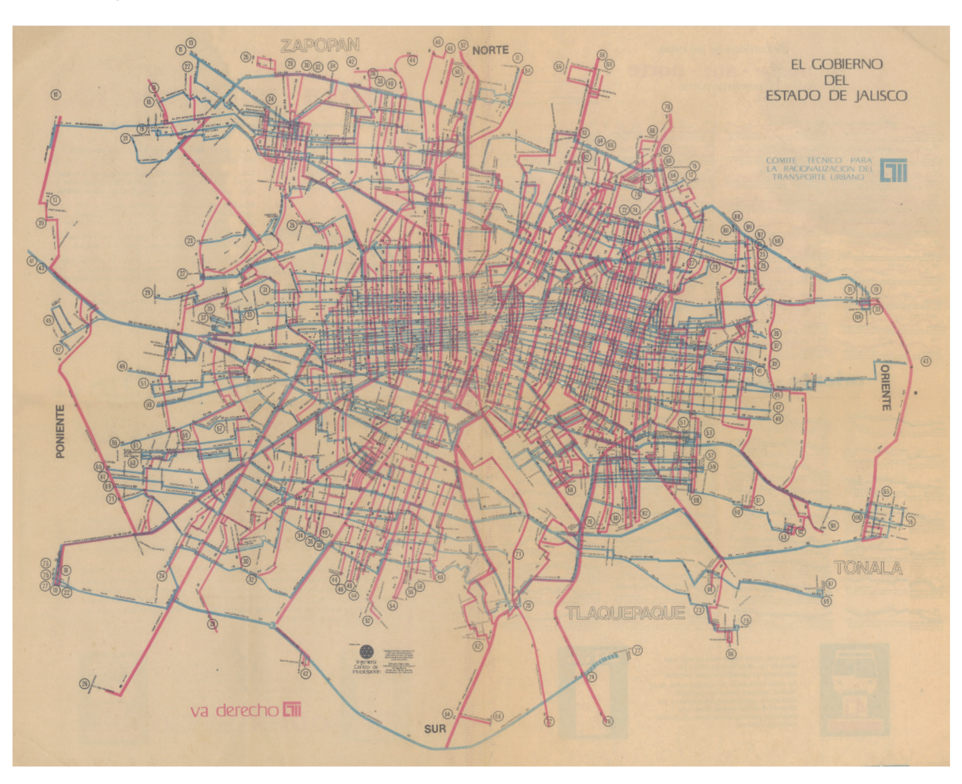
Hoy en día hay en el AMG cerca de doscientas rutas de camiones gestionadas por distintas asociaciones de concesionarios, de las cuales la más antigua es la Alianza de Camioneros de Jalisco. En 1985 la Alianza –como se le conoce coloquialmente– boicoteó el plan diseñado por el ingeniero Matute Remus a partir de un diagnóstico de las necesidades y posibilidades de movilidad de la ciudad, del cual se obtuvieron algunas conclusiones que a la fecha no han sido consideradas, por ejemplo: que no es necesario que todas las rutas pasen por el centro de la ciudad (actualmente 80% lo hace); que deben establecerse lugares precisos para las paradas; que es necesario dejar unidades en reposo para ponerlas a funcionar en horas de máxima circulación, entre otras. En el plan de Matute Remus, las rutas se estructuraron según un sistema ortogonal con varios ejes, que permitía una cobertura acorde a las necesidades de movilidad de los habitantes de la ciudad con posibilidades de adaptación a la expansión de nuevas colonias (Martínez Fuentes, 1996). El boicot de los concesionarios de la Alianza consistió en no informar, previamente a su aplicación, a los usuarios del nuevo diseño, rompiendo el compromiso contraído con el Gobierno del Estado y dejando paradas la mayoría de sus unidades, hasta que el gobernador Álvarez del Castillo ordenó que las rutas volvieran a funcionar como estaban (*ibidem*). Desde entonces la Alianza se ha caracterizado por obstaculizar la regulación del servicio, organizar paros camioneros para obtener aumentos de tarifa, y sobre todo, por recibir los favores de los gobiernos estatales, como ocurrió con la concesión del sistema BRT –autobuses que circulan por vías exclusivas– conocido en el AMG como Macrobús, y como ocurre actualmente con SITRAN, como está siendo denominado el nuevo modelo de ruta-empresa. De este modo la Alianza de Camioneros de Jalisco mantiene su histórica

hegemonía sobre la gestión y administración del servicio de transporte público (Arellano Ríos, 2018).

El servicio de camiones de transporte público ha sido gestionado en las últimas décadas por muchos pequeños empresarios con la mínima regulación estatal, regidos más bien por relaciones de competencia. Sin embargo el "pulpo camionero", como se conoce coloquialmente este sistema –particularmente a la Alianza de Camioneros de Jalisco– ha operado directamente en contra de las necesidades de quienes habitamos y transitamos la ciudad. Este sistema se encuentra más bien fragmentado y privatizado en torno a los intereses de cerca de cinco mil pequeños empresarios que gestionan el servicio a su antojo, lo cual se hace especialmente patente en la forma en la que pagan y exigen trabajar a sus conductores.

Ilustración 1

Plan ortogonal de Matute Remus, 1985





El estigma sobre el conductor de transporte público como cercamiento psicosocial

En el sistema que se ha descrito, los conductores de camiones del AMG han sido culpabilizados de las deficiencias del servicio por la opinión pública, sin considerar que trabajan turnos de más de diez horas continuas tras el volante en medio del saturado tráfico vehicular, sin tiempos adecuados para descansar, comer e ir al baño, expuestos a las extorsiones de los agentes de tránsito y a los asaltos por traer dinero en efectivo, y sometidos a la presión de cumplir con las vueltas establecidas en su itinerario (Caracol urbano, 2015).

> Uno de cada cinco conductores del transporte público tiene riesgo de sufrir enfermedades cardiovasculares y perder la vida de forma fatal por ataques al corazón. Comen mal y cuando pueden. No tienen tiempo de ir al baño. Pasan todo el día sentados y, por lo tanto, se encuentran en mayor riesgo de desarrollar obesidad, hipertensión, síndrome metabólico, enfermedades cardiovasculares y diabetes mellitus tipo II. (Universidad de Guadalajara, 2019).

La presión proviene de la forma en que se cubren los costos del servicio, las ganancias de los particulares que lo administran y la remuneración de los conductores que lo operan. Para obtener el máximo beneficio económico de ese negocio hay que ser el mejor competidor. Desafortunadamente la competencia no es por ofrecer un mejor servicio sino por ganar en el terreno, empíricamente hablando, del espacio urbano. Gana el más veloz para privatizar los espacios de la ciudad: el que ocupa primero la parada, el que logra meterse en el carril, el que arranca primero del semáforo, el que vende menos transvales, el que perdió menos tiempo subiendo personas mayores y niños. Por su parte –según testimonio de algunos conductores– los transportistas azuzan a sus empleados para que compitan entre sí y consigan subir al vehículo el mayor número de pasajeros.

Sin embargo, en esa competencia por la privatización del espacio urbano también participan automóviles y autoridades de vialidad: quién se adelanta primero, quién logra librar a los camiones que se van parando, quién encuentra el mejor estacionamiento, quién saca más mordidas, etc. Así como los patrones que pretenden sacar la mayor can-

tidad de pasaje a costa de sancionar a los camiones que no se ajusten a los tiempos, las agrupaciones que compiten por obtener la mayor cantidad y extensión de rutas.

¿Solamente el conductor es "culpable" del mal servicio y de los siniestros?, nos preguntábamos de cara a la evidencia de cuerpos sometidos diariamente durante muchas horas al tráfico, a las amenazas de extorsión y violencia, al sol y el esmog, cuyos efectos son altos niveles de estrés. También se puede enunciar la pregunta en sentido positivo, si establecemos como premisa que cualquier fenómeno o hecho de la realidad-ciudad, cualquier objeto y cualquier actor social sólo se configura ante nuestra mirada como forma emergente de un entramado de relaciones entre otros objetos: "¿Cómo co-producimos los sistemas de transporte urbano y la ciudad?" (Valderrama Pineda, 2010).

En ese sentido el estigma, según la explicación de Goffman (1963), es un mecanismo opuesto a la corresponsabilidad sobre las complejas problemáticas del transporte público en el AMG. Las etiquetas de "cerdos" y "vacunos" otorgadas a los conductores nos alejan de responsabilizar a otros actores sociales de esas problemáticas. Los automovilistas, por ejemplo, suelen quejarse de la forma de conducir de los camioneros, del espacio que ocupan, del tráfico que generan, de los accidentes que propician, sin reparar en que la masa de automóviles en la ciudad y sus efectos son mucho más sensibles y perniciosos en las calles que los del transporte público: los camiones urbanos de pasajeros constituyen solamente 2% del parque vehicular que circula por las vías del AMG.

El estigma tiene carácter performativo, esto es, que agrega a las relaciones una expectativa que produce el fenómeno que anticipa; no describe, sino más bien prescribe el comportamiento de la realidad y de sus actores (Butler, 2011). Tanto Goffman como Butler hacen hincapié en que los rasgos señalados mediante etiquetas, despectivas en este caso, se naturalizan y aparecen como atributos de los sujetos estigmatizados en rasgos inherentes a su personalidad (violentos, maleducados). El estigma no se origina solamente en los comportamientos del sujeto estigmatizado, sino en su relación con la diferenciación que establece con él una mayoría: "Un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es honroso ni ignominioso en sí mismo", explica de nuevo Goffman (1963).



Memoria metodológica de una investigación colaborativa

Metodológicamente, nuestra investigación tenía como precedente una investigación que desarrollamos en la ciudad de Barcelona, España, que tuvo como producto el documental en video *Latinas Nou Barris* (Cano y Robledo, 2010), además del documento *Detrás de la cámara del documental Latinas Nou Barris*, memoria metodológica del proceso de investigación, en el que recogemos experiencias e implicaciones de hacer investigación social con una metodología audiovisual (Cano y Robledo, 2009).

A partir de dicha experiencia, comprendemos la *metodología audiovisual colaborativa* como una forma de plantear preguntas acerca de la realidad social que se basa en el trabajo de vinculación con las personas investigadas y su involucramiento en el modo en el que esas personas desean presentar su propia situación. Se trata, entonces, de una metodología que parte de indagar la realidad atendiendo a las voces de colectividades que suelen ser excluidas de problemáticas que les afectan directamente, conduciendo a una investigación que se posiciona políticamente a favor de situar esas voces en la arena del debate público, que nos permite atender al modo en que las personas que participan de la realidad investigada –incluyendo a quienes investigan– desean escenificar su discurso, sus motivos y sus interacciones.

Como parte de esta metodología, utilizamos las tecnologías audiovisuales no solamente para registrar testimonios en entrevistas y eventos, sino para propiciar situaciones de comunicación de las problemáticas abordadas, espacios intersubjetivos (Robledo, 2017). En la práctica, nos acercamos a los actores sociales que identificamos que se encuentran involucrados directamente en la problemática, con la petición de conocer sus actividades relacionadas con ésta, con el compromiso de dar a conocer su punto de vista en el contexto de un video-documental. Se genera entonces un proceso de convivencia y de diálogo en situaciones específicas. Después de los registros audiovisuales con diversos actores sociales, se realizan constantes visionados del material registrado para reconocer principalmente las afectaciones de la problemática, identificando las voces que enuncian sus aspectos más críticos. Una vez identificadas estas voces, se intensifican el acompañamiento, la convivencia y el registro audiovisual con quienes las detentan. Después se visiona el material registrado junto con esas personas, observando el modo en el que les interpela respecto a

la forma que son presentados en el registro, y se toman acuerdos acerca de la narrativa que cobrará forma en el documental. En ese ejercicio subyace un primer análisis del material, con el que se continúa mediante la edición y el montaje del video-documental, partiendo de la premisa de que los formatos audiovisuales no solamente representan objetos y situaciones de la realidad sino que en su proceso de realización y en sus imágenes hacen comparecer a distintos actores de esa realidad, modificando incluso aquello que es representado e implicando a quien observa.

En el caso de la realización de *El Hombre-Camión*, esta metodología audiovisual colaborativa nos posibilitó comunicar las problemáticas del transporte público en contextos sociales mucho más amplios que el ámbito académico. Portar la cámara para la elaboración de un video-documental nos permitió, en este caso, explicar a empresarios transportistas y conductores de transporte público que nuestro propósito era mostrar testimonios de quienes prestan el servicio, es decir, que presentamos nuestra investigación con un uso práctico de comunicación que pudiera servir a quienes participaran de la investigación, aclarando que sus testimonios serían intercalados con testimonios de otros actores que pudieran ofrecernos un panorama amplio de las problemáticas desde diversas voces.

El método para hacer las aproximaciones a los actores sociales fue el de la "bola de nieve", de unos informantes que nos llevaban a otros. Comenzamos por los contactos que personas conocidas nos proporcionaban de personas que administraban algunas unidades de transporte público, transportistas, que a su vez nos contactaron con conductores, algunos de los cuales eran empleados de esos transportistas o acudían a la Escuela de Transporte Público impulsada por el Frente Unido de Subrogatarios y Concesionarios del Transporte del Estado de Jalisco (FUSCEJ), organización que agrupa a la mayoría de los transportistas que en ese momento eran subrogatarios. Realizamos diversas entrevistas frente a la cámara y otras sin ella, en las que preguntamos cuáles eran desde su perspectiva los principales problemas del transporte público en Guadalajara y sus causas. Acudimos a varias sesiones de los cursos de capacitación que daban a conductores y transportistas en la Escuela, donde pudimos convivir y conocer a varias personas interesadas en proporcionar su testimonio frente a la cámara.

Durante el periodo que asistimos a los cursos a conductores en ese espacio, consideramos que capacitarlos era una estrategia que podía ser efectiva para mejorar el servicio, pues se les proporcionaban conocimien-



tos prácticos, como primeros auxilios, además de concientizarlos sobre los efectos perniciosos en su labor que podían tener una mala alimentación y el abuso de alcohol y otras drogas. Sin embargo, conforme fuimos conversando con más conductores en otros ámbitos, tales como su espacio de trabajo, o sea, el camión, conocimos otras aristas de la experiencia de los conductores que enfilaron las respuestas en otra dirección: el problema no está tanto en la capacitación como en sus condiciones generales de trabajo. Ello nos llevó a privilegiar el registro de conversaciones durante los trayectos de los conductores a bordo del camión.

Durante las sesiones de la Escuela del Transporte realizamos observación participante e hicimos registro audiovisual de las actividades. Observamos que muchos conductores participaban de forma entusiasta, llegando a compartir con orgullo experiencias de su oficio en la escuela de sus hijos. "Que el conductor sienta que lo que hace es un trabajo digno e importante", decía el director de la Escuela. Sin embargo, algunos no se sentían muy satisfechos con tener que pasar parte de su sábado en la Escuela en vez de descansar, o porque perdían dinero al no estar en ruta. Algunos de ellos accedieron a entrevistarse con nosotros y a mostrarnos "la realidad del transporte" a bordo del camión. "¿De qué sirven estos cursos si nos siguen tratando igual?: los tiempos, las corretizas, los abusos", se quejaba Hernando.

Otra forma de aproximación que resultó fundamental como parte de nuestra metodología fue asistir a reuniones públicas en las que se discutía acerca del transporte. Registrar en video las intervenciones que diferentes actores tenían en esas ocasiones nos permitió identificar tanto *in situ* como *a posteriori* a otros actores involucrados en el entramado del transporte público, no solamente en la prestación del servicio sino en los discursos que promovían determinadas formas de comprenderlo y analizarlo.

Fue en un Foro Estatal del Transporte público donde conocimos a José Sánchez, quien recientemente había sido despedido de su trabajo de conductor de la ruta 619 por exigir que se respetaran sus derechos laborales y promover la organización entre sus compañeros que se encontraban en la misma situación. José manifestó ahí las circunstancias en que laboraban la mayoría de conductores de transporte público colectivo en el AMG, arrojando luz para nosotros sobre la ruta de indagación que habríamos de seguir: lejos de pretender situarnos en un espacio "neutro" de observación de la realidad, la ética de investigación que responde a sus efectos políticos

potenciales nos llevó a establecer un vínculo de colaboración y acompañamiento con quien emprende una lucha por sus derechos laborales, lo cual repercute directamente en la prestación del servicio. Desde entonces, acompañamos a José en sus acciones cotidianas: buscar en las paradas a sus excompañeros de ruta, subir a los camiones para hablar con los pasajeros a bordo sobre su situación y la de sus compañeros, repartir un boletín informativo realizado por él a cambio de una cooperación voluntaria, asistir a foros sobre el transporte público y, algo que hizo siguiendo nuestra recomendación, encontrarse e intentar establecer alianzas con colectivos de la sociedad civil organizados en torno a las problemáticas de movilidad y el derecho a los espacios públicos.

La justificación de centrar la investigación en las voces de los conductores, a pesar de que la apertura inicial vino por parte de sus patrones transportistas, radicó en la constatación de que se habla mucho sobre los conductores pero poco se les escucha a ellos. Tanto estudios previos como las indagaciones que realizaron estudiantes del Laboratorio Urbano En Ruta sustentaban la necesidad de atender a las condiciones en las que suelen trabajar los conductores de los camiones de transporte público.

El camión no es solamente el escenario en el que se desarrollan las interacciones y vicisitudes del conductor mientras desempeña su oficio (Aguilar Nery, 2000), sino que es uno de los actores que construye, transforma y determina al espacio urbano mientras realiza sus trayectos, y por eso ha de ser tomado en cuenta como tal. “El camión es como un ser vivo”, nos comentó Raymundo, uno de los conductores que entrevistamos, “un ser vivo que se contagia de los estados de ánimo del conductor. Si uno anda de malas el camión lo resiente”. Esto Raymundo lo decía a propósito de la gran cantidad conductores jóvenes que están hoy día circulando por la ciudad: “no saben tratar al camión y el camión reacciona, se comporta como una bestia”.

Al acercarnos y conversar con los conductores a bordo del camión –o con un poco más de tranquilidad en las bases—, lo primero con lo que nos encontramos fue con un interés muy grande de su parte por dar a conocer su perspectiva, porque consideran que nadie los escucha (Caracol urbano, 2015). Uno de sus reclamos y preocupaciones más recurrentes es la percepción que la opinión pública tiene de ellos, mirada que ofrecen los medios de comunicación estigmatizando a los conductores como asesinos al volante. “De hecho en ocasiones los medios de comunicación sólo se



interesan en los accidentes viales si un conductor de transporte público está implicado y parece ser el culpable", nos compartió *el Ratón*, que lleva casi dos décadas en ruta (Hermosillo y Moreno, 2012). Ese estigma que pesa sobre los conductores tuvo su momento más álgido en el año 2012, cuando fueron asesinados once de ellos en el estado de Jalisco, la mayoría en el AMG, por supuestas venganzas por muertes causadas por camiones de transporte público (Caracol urbano, 2015).

En los medios de comunicación poco se hablaba de los diferentes métodos de ganancias a los que suelen estar sometidos los conductores, que en general dependen de la cantidad de pasaje que suben y no de un sueldo fijo por cumplir con sus horas de servicio. "Al gobierno no le conviene que trabajemos con un sueldo, porque si trabajamos con un sueldo fijo no estaríamos corriendo y no habría razones para que los agentes de vialidad nos detengan, se les acabaría la mochada", proseguía *el Ratón* (Hermosillo y Moreno, 2012), quien también se quejaba de que los conductores no fueran incluidos en disposiciones de trabajo como los horarios:

> No piden votaciones, no nada… nosotros lo que peleamos con ellos es por qué no nos hacen participar en sus planeaciones, porque uno es el que anda manejando, uno es el que sabe la realidad, ellos nomás le echan matemáticas, pero nunca están en la práctica; llevamos por lo menos quince años con el mismo rol de trabajo… No tienes derecho ni del baño ni a comer nada, o sea tú te subes, empiezas a trabajar y Dios te libre de lo que traigas, te pegue chorro, te pegue lo que te pegue (Hermosillo y Moreno, 2012: 4).

Estos testimonios nos daban pistas para las preguntas: ¿Por qué no se organizan los conductores para acabar con esta situación? Porque los visos de organización son respondidos inmediatamente con amenazas:

> Si sigues con él o te veo hablando con él, te voy a correr, nos dicen; entonces, de ser muchos, ya quedamos en nada otra vez, ¿por qué? Porque viene esa amenaza de los patrones a los trabajadores, entonces si tú eres un trabajador que tienes muchos miembros de familia, ¿qué dices? No, pues yo me voy a portar bien y sigo manteniendo a mi familia, si sigo en la grilla y me corren, ¿qué hago? Aquí en la ruta van tres veces que quieren hacer el sindicato y ven los patrones y los corren y pues ya los demás no quieren, por eso no se puede hacer nada y porque el gobierno no nos apoya (Hermosillo y Moreno, 2012: 4).

José Sánchez fue despedido de la ruta 619 en enero de 2012, tras veinte años de servicio, por exigir a su patrón que otorgara las prestaciones que estipula la Ley Federal del Trabajo. Uno de sus compañeros fue golpeado por mandato del patrón después de que intentara organizarse con sus compañeros, pero José seguía tratando de convencer a compañeros de su ruta de realizar acciones para presionar a los patrones y fundar un sindicato independiente, pues el sindicato oficial no se hacía cargo de las demandas de los conductores. Como nos dijo uno de los empresarios transportistas: "de los sindicatos lo que esperamos es que mantengan tranquilos a los trabajadores, que no den problemas".

Algunas de las presiones instigadas por José y los compañeros que eventualmente lo apoyaban funcionaron de forma inmediata. A algunos de ellos se les dieron vacaciones. Aun así, pocos eran los que acompañaban a José a la Dirección General del Trabajo, a la Comisión Estatal de Derechos Humanos, a la Secretaría de Movilidad, a los medios de comunicación y a otras instancias para llevar denuncias, firmas, comunicados y otros recursos para lograr mejores condiciones laborales para los conductores de transporte público.

A lo largo de ese año acompañamos a José, videocámara en mano, a las bases de distintas rutas, donde intentaba conocer las condiciones laborales de otros compañeros y hablarles de su lucha. Cuando los transportistas se enteraban de lo que estaba haciendo José, porque algunos de sus empleados "checadores" les avisaban, inmediatamente le exigían que se alejara, amenazando a sus propios empleados de perder el trabajo si los veían con él, amenazas que en algunos casos se hicieron efectivas.

Pero otra estrategia surgió del trabajo colaborativo con José: no era solamente necesario acercarse a otros conductores para que se sumaran, sino a otros ciudadanos organizados y con impacto en medios e instituciones. Juntos nos acercamos a colectivos ciudadanos interesados en problemáticas urbanas, donde expresábamos la necesidad de reconocer a los conductores no solamente como perpetradores de violencia en la vía pública, sino como sujetos vulnerados por el propio sistema, y por tanto la necesidad de sumarse al reclamo de condiciones laborales legales para los conductores si queríamos un transporte digno. Muchos de estos colectivos llevaban algunos años manifestándose contra los gobiernos locales por seguir privilegiando obras que benefician y estimulan el uso del automóvil y posicionando en la agenda pública el tema de la "movilidad" con la bici-



cleta como punta de lanza. El transporte público poco figuraba, más allá de la exhibición de estadísticas que confirmaban lo que cualquier usuario sabe: que el servicio es deficiente y terrible.

Ahí comenzó quizás una de las vías hasta ahora más fructíferas en nuestra lucha por el transporte público: visibilizar la relación entre las condiciones laborales de los conductores de camiones urbanos y las condiciones inadecuadas del servicio de transporte público, pero también para posicionar las problemáticas del transporte colectivo en la agenda pública metropolitana en materia de movilidad, copada de unos años a la fecha por la "movilidad no motorizada".

Reflexiones conceptuales emergentes

El título del videodocumental *El Hombre-Camión* alude, por una parte, al modelo administrativo con el que opera aún el sistema de camiones de transporte público en el estado de Jalisco; pero también alude al *ensamblaje* (Farías, 2011) entre el actor humano que opera el servicio y las tecnologías semiótico-materiales con las cuales se asocia para hacerlo: el camión en todas sus dimensiones e ingeniería; los usuarios y sus corporeidades multiformes; el sistema de registro de pasajeros con boletos y barras ópticas; el sistema de control del tiempo con reloj y "checadores"; las infraestructuras viales que incluyen calles, avenidas, paradas, bases, semáforos, topes, etc.; los pliegues espaciales espontáneos como puestos de comida y otras ventas ambulantes; los otros vehículos con los que el hombre-camión debe disputar el espacio urbano, comenzando con sus propios compañeros de ruta con los que compite por el pasaje. El conjunto de estas violentas formas de asociación genera una tensión que se condensa y estalla en la relación entre conductores y usuarios, cuyos efectos son tanto las lesiones y muertes de usuarios y transeúntes ocasionadas anualmente por los camiones como los diez conductores asesinados en Jalisco durante el año 2012 –hecho inédito en el país– como supuestas venganzas por los siniestros y muertes que ocasionan.

Pensar de este modo al conductor, también como coproducción de redes y ensamblajes en las que el estigma lo posiciona como el villano de la película, no significa excusarlo de las graves problemáticas del transporte público, ni negar su agencia, sino asumir junto con los conductores de camiones y otros actores la agencia colectiva respecto al transporte público. La metodología utilizada nos conduce también a un proceso de

reconocimiento de aquellas necesidades que tenemos en común con otros actores que están implicados en la operación, el uso y las afectaciones del transporte público.

La colaboración con José Sánchez, con el propósito definido de seguir con la cámara su trayectoria de lucha durante sus actividades políticas y en el encuentro con otros actores sociales, definió la subsecuente agenda de investigación, que después de un año de grabaciones nos puso frente a la línea de montaje audiovisual con una serie de testimonios y registros de trayectos a bordo de diferentes rutas que se organizaron en torno a lo que los distintos actores involucrados con el transporte público reconocían como las causas de las deficiencias en el servicio, priorizando las voces y experiencias de quienes lo conocen desde dentro, quienes hacen posible día a día su funcionamiento y mostrando las situaciones en las que los razonamientos de esos actores correspondían a lo expresado. El resultado obtenido después del proceso de montaje pretendía lograr la identificación del gremio de los conductores con las situaciones que viven a diario y su percepción de las problemáticas del transporte público, lo cual se verificó con el visionado por varios conductores antes de su publicación.

De la investigación audiovisual a la acción colectiva

Durante 2013 el documental *El Hombre-Camión* se presentó en distintos foros en la coyuntura del comienzo de la administración del gobierno estatal de Aristóteles Sandoval, con el cambio de Secretaría de Vialidad a Secretaría de Movilidad, asumiendo el discurso impulsado por la ciudadanía organizada y convocando públicamente a la presentación de propuestas para una nueva Ley de Movilidad que promoviera la transformación del transporte público. El documental fue visto y discutido por personas de distintas organizaciones sociales, estudiantes, transportistas, usuarios, académicos, conductores y funcionarios públicos.

Las reacciones ante el documental fueron variadas en matices, tomando en cuenta las distintas posiciones desde las que era visto el documental. Una versión preliminar se había presentado en el Segundo Congreso Estatal de Movilidad y Transporte (diciembre de 2012), coorganizado por el FUSCEJ, organización a la que nos habíamos acercado para documentar el trabajo de la Escuela de Transporte. Los transportistas que compartieron ese día sus impresiones con nosotros ciertamente estaban contrariados por



el giro que había tomado el documental, enfocándose en las condiciones laborales de los conductores y no en el trabajo de formación que ellos estaban haciendo. Sin embargo, reconocían que los puntos de vista que mostraba el documental (los de ellos incluidos) sobre los cambios que necesita urgentemente el sistema de transporte público llevaban razón.

La presentación del metraje definitivo del documental fue en el Foro "Mejor Camión, Mejor Ciudad" en el ITESO, el 23 de abril de 2013. Después de la proyección hubo un panel con el transportista que es director de la Escuela del Transporte y dos conductores, José Sánchez uno de ellos. Aunque ya había visto el documental en el congreso de diciembre, el representante de los transportistas se encontraba evidentemente nervioso, pues sabía que después de haber visto aquello los espectadores comenzaban a percibir que parte de la responsabilidad del mal servicio de transporte público se desplazaba de los conductores hacia los concesionarios. En el foro "El camión que queremos" (mayo de 2013),[2] organizado por la Plataforma Metropolitana para la Sustentabilidad, el documental fue visto por Mauricio Gudiño, entonces Secretario de Movilidad, quien reconoció la necesidad, pero también las dificultades, de regular el transporte público, comenzando con las condiciones laborales de los conductores.

Pero fue el 8 de mayo de 2013 cuando José Sánchez dejó claro públicamente cuáles son las necesidades laborales de los conductores que han de ser cubiertas para que se pueda garantizar un servicio digno de transporte público, en el Foro de Consulta para el Nuevo Modelo de Transporte Público convocado por el Gobierno del Estado de Jalisco, organizado con el compromiso explícito de tomar en cuenta las propuestas ahí presentadas para la iniciativa de Ley de Movilidad a discutir en el Congreso del Estado.

La consigna de José de hacer un frente común de usuarios y operadores, revirtiendo una confrontación histórica, comenzaba a hacer su aparición en el imaginario colectivo de cómo enfrentar el mal servicio de transporte público como cercamiento urbano y reclamarlo como un bien común. Pero fue a finales de ese año cuando comenzó a tomar forma. Después de que el Congreso del Estado aprobara la "nueva" Ley de Mo-

---

[2] El registro en video de este foro puede verse en http://ciudadpixel.mx/el-camion-que-queremos/

vilidad y Transporte del Estado de Jalisco a mediados de año, con fuertes cuestionamientos por no priorizar al transporte público respecto a otras formas de movilidad (Civitas, 2013), el 21 de diciembre de 2013 se decretó la tan ansiada –por los transportistas— alza de tarifa de 6 a 7 pesos para los camiones de transporte público y el tren ligero.

El rechazo de muchas personas que usan a diario estos medios de transporte no se hizo esperar. Ninguna nueva ley ni decreto oficial borraban las deficiencias del transporte público por arte de magia, por lo cual ese aumento no se justificaba. Ciudadanos indignados se organizaron de forma espontánea y convocaron a reunirse el 27 de diciembre en el Parque de la Revolución, cerca del centro de Guadalajara, con la consigna *#PosNoMeSubo*, inspirada también por el reciente rechazo al alza de tarifa en el metro de la ciudad de México, con el lema *#PosMeSalto*. Se concertaron acciones como la creación de alternativas de movilidad, ciclovías y hasta un "camión ciudadano". Organismos como la Federación de Estudiantes Universitarios, el partido Movimiento Ciudadano y la COPARMEX impugnaron el decreto del alza de tarifa, que fue posteriormente revocado. José Sánchez acudió a las reuniones convocadas a partir de esas iniciativas, dejando en claro a los usuarios indignados que el alza a la tarifa en realidad no beneficiaba a los conductores y que él tampoco estaba de acuerdo con ésta. El discurso de José invitando a unir fuerzas entre conductores y usuarios fue bien acogido por las personas ahí congregadas.

Tras la estela de las iniciativas efímeras que invitaban a la desobediencia civil y otras propuestas de autogestión de la movilidad que se diluyeron en las siguientes semanas, así como un debate público sobre transporte colectivo atascado en aumentar o no la tarifa mientras las pésimas condiciones del servicio y la siniestralidad seguían sin ser resueltas, nacía en enero del año 2014 el Frente Común de Usuarios y Operadores del transporte público, primera iniciativa en el AMG que reclamaba al transporte público como un bien común, superando los cercamientos erigidos en torno a una relación ineludible de interdependencia; una lucha en la que convergen la organización por los derechos laborales y el derecho a la ciudad (Harvey, 2012).

El documental *El Hombre-Camión*, que para principios del año 2014 había sido visto por gente preocupada por las problemáticas del transporte público, sirvió a José para dar a conocer la situación de los conductores y ser reconocido como un actor político por otros ciudadanos con deseos



de organizarse en torno a este servicio. En el contexto de las convocatorias y movilizaciones por el alza de tarifa, José conoció a usuarios del transporte público con quienes fundó el Frente Común de Usuarios y Operadores, al que pronto nos incorporamos el colectivo Caracol urbano y el Laboratorio urbano En Ruta.

Desde entonces el Frente ha realizado una serie de convocatorias públicas y acciones que tienen como uno de sus ejes principales la exigencia de condiciones laborales dignas para los conductores del transporte público como condición indispensable para la mejora del servicio. Esta consigna tomaba como fundamento la narrativa ofrecida por el documental *El Hombre-Camión*, basada a su vez en la lucha de José Sánchez. El Frente convocó a proyecciones en el espacio público del documental, después de las cuales se charlaba con los asistentes para ampliar la información acerca de la problemática y se invitaba a formar parte del Frente Común de Usuarios y Operadores.

En el año 2015 estudiantes que formaban parte del Laboratorio urbano En Ruta realizaron el documental *Voces En Ruta*, que profundiza en cómo afectan las condiciones laborales la salud de los conductores y la calidad de vida de sus familias. Entre 2015 y 2016 el Frente convocó a los Diálogos por un Transporte Digno, en espacios públicos de los municipios de Guadalajara y Tlajomulco, en los que se dieron cita usuarios, conductores y funcionarios públicos municipales y estatales para escuchar las perspectivas de otros actores sociales y dar a conocer la propia. Por su parte, en el año 2017, el Laboratorio urbano En Ruta convocó a los Encuentros Estudiantiles por un Transporte Digno en diferentes universidades, que permitieron conocer la experiencia de los estudiantes como usuarios del transporte público e invitarlos a sumarse.

La narrativa acerca de la complejidad de las problemáticas del transporte público logró convocar a otros colectivos estudiantiles y ciudadanos para converger en iniciativas por un mejor transporte público que derivaron en nuevos ejercicios de acción colectiva. Entre éstos destaca la *Evaluación Integral a la Ruta T02 Artesanos desde la acción civil organizada*, diseñada y aplicada por alrededor de 60 personas y diferentes colectivos ciudadanos como Comparte la Ciudad, GDL en Bici, Movilidad Revolución Jalisco y la Red Universitaria de Movilidad, además del Frente Común de Usuarios y Operadores y el Laboratorio urbano En Ruta, en octubre de 2017, y presentada públicamente en noviembre, en la iniciativa llamada Movién-

donos. El propósito de la evaluación era conocer las condiciones en las que comenzaba la operación del modelo de gestión y administración del transporte público conocido como Ruta-Empresa, que supuestamente daría solución a las históricas problemáticas del servicio.

La evaluación consistió en el diseño y la aplicación de guías de observación sobre las condiciones de las unidades, los tiempos de paso y espera de los usuarios, así como encuestas de percepción a usuarios. Además, incorporaba una encuesta a los conductores, en cuyo diseño participaron también conductores, para dar cuenta de sus condiciones laborales en el nuevo modelo. El documento de la evaluación concluyó que, a pesar de que hay mejoras en las condiciones de los camiones, no son las establecidas por la norma oficial. La ruta no cumplió tampoco con las normas de intermodalidad y accesibilidad universal. Aunque los conductores encuestados reconocían tener mejores condiciones laborales respecto al modelo Hombre-Camión, no contaban aún con todas las prestaciones de ley (Moviéndonos, 2017).

Estas experiencias nos permiten afirmar que la *investigación audiovisual colaborativa* con las características que aquí hemos presentado contribuye a la apropiación colectiva de una narrativa sobre el transporte público que cuestiona el estigma e involucra y convoca a diferentes actores sociales a participar en los cambios en el servicio, propiciando nuevas formas de vinculación, colaboración y acción colectiva. Por supuesto, no se trata más que de unos primeros pasos para la transformación del sistema que apunten hacia imaginar sus mejoras, teniendo en primer plano a los usuarios y a los conductores, factor humano fundamental en el funcionamiento del servicio.

Bibliografía

Aguilar Nery, Jesús (2000). "Las culturas al volante, aproximación etnográfica a los choferes de transporte público", en *Estudios sobre la Cultura Contemporánea*, vol. 6, núm. 12, pp. 85-110.

Arellano Ríos, Alberto (2018). "El transporte público en el Área Metropolitana de Guadalajara: agenda, proyectos y gatopardismo", en *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*, vol. 7, núm. 1, pp. 11-32.



Butler, Judith (2011). "Cuerpos en alianza y las políticas de la calle", en *Transversales*, núm. 26, junio 2012. Recuperado de http://www.trasversales.net/t26jb.htm, consultado el 20 de febrero de 2020.

Cano, Lirba y Héctor Robledo (2009). *Detrás de la cámara del documental Latinas Nou Barris. Memoria metodológica de una investigación audiovisual*. Barcelona: Institut Català de les Dones. Recuperado de https://app.box.com/shared/5hf5ga6qdj, consultado el 20 de febrero de 2020.

Cano, Lirba y Héctor Robledo (2010). *Latinas Nou Barris.* Barcelona: Institut Catalá de les Dones (archivo de video). Disponible en archivo del colectivo Caracol urbano y en la Biblioteca Nou Barris de Barcelona.

Caracol urbano [PAP Centro de Servicios e Investigaciones Psicosociales] (2013). *El Hombre-Camión* (archivo de video]. Recuperado de https://youtu.be/TcTJceGy8SM, consultado el 20 de febrero de 2020.

Caracol urbano (2015). "Ensayo de ruta. Apuntes etnográficos de una investigación sobre transporte público en la zona metropolitana de Guadalajara (México)", en *URBS Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, vol. 5, núm. 1, pp. 147-158 . Recuperado de http://www2.ual.es/urbs/index.php/urbs/article/view/caracol, consultado el 20 de febrero de 2020.

Castro-Coma, Mauro y Marc Martí-Costa (2016). "Comunes urbanos: de la gestión colectiva al derecho a la ciudad", en revista *EURE*, vol. 42, núm. 125, pp. 121-153. https://doi.org/10.4067/S0250-71612016000100006

Civitas, Taller de Gobernanza (2013). *Reflexiones en torno a la iniciativa de Ley de Movilidad y Transporte del Estado de Jalisco que está siendo discutida en el Congreso del Estado de Jalisco*. Recuperado de https://camiongdl.wordpress.com/2013/07/18/reflexiones-en-torno-a-la-iniciativa-de-ley-de-movilidad-y-transporte-del-estado-de-jalisco/, consultado el 20 de febrero de 2020.

Durán, Ciro (director) (1985). *La guerra del centavo* (documental).

Farías, Ignacio (2011). "Ensamblajes urbanos: la TAR y el examen de la ciudad", en *Athenea Digital*, vol. 11, núm. 1, pp. 15-40. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v11n1.826

Gobierno del Estado de Jalisco, Transporte (2020). *Siniestralidad vial en el Estado de Jalisco 2012-2019*. Recuperado de https://bit.ly/2vNff9g, consultado el 20 de febrero de 2020.

Goffman, Erving (1963). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

González Ríos, Alejandra, Alejandra Hurtado Martín, Jessica García Radillo y María Fernanda Cazares Juárez, (2015). *El transporte público en Tlajomulco* (reporte de investigación, Proyecto de Formación Profesional *En Ruta*). Guadalajara: ITESO.

Harvey, David (2012). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

Hermosillo, Beatriz y M. Moreno (2012). *El tiempo es estrés* (reporte de investigación, Proyecto de Formación Profesional *En Ruta*). Guadalajara: ITESO.

Jalisco Cómo Vamos, Observatorio Ciudadano de Calidad de Vida (2019). *6ª Encuesta de percepción ciudadana sobre calidad de vida, 2018.* Guadalajara. Recuperado de http://www.jaliscocomovamos.org/encuesta2018, consultado el 20 de febrero de 2020.

Laboratorio urbano En Ruta (2015, 1 de junio). *Voces en ruta* (archivo de video). Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=9ShKhPdFqEg, consultado el 20 de febrero de 2020.

Martínez Fuentes, Gustavo (1996). *Jorge Matute Remus. Apuntes de su vida y obra*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Mendiburu, Diego (2011). "Vivir en un gueto", en *Eme-equis*, julio de 2011.

Midnight Notes Collective (1990). "Los nuevos cercamientos", en *Theomai,* núm. 26.

Moviéndonos (2017). *Evaluación Integral a la Ruta T02 Artesanos desde la acción civil organizada.* Recuperado de https://frentecomunmoviendonos.wordpress.com/2017/11/10/moviendonos-evaluacion-integral-a-ruta-artesanos-desde-la-accion-civil-organizada/, consultado el 20 de febrero de 2020.

Robledo, Héctor E. (2017). "Psicología urbana. Experimentación, visualización y sabotaje del dispositivo ciudad", en Aguado y Paulín (coord.), *Temáticas actuales en psicología*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro. Recuperado de http://bibliotecas.uaq.mx/index.php/novedades/197-tematicas-actuales-en-psicologia-epub, consultado el 20 de febrero de 2020.

Sánchez Barbosa, Luis (2015). "Porque no tenemos nada, queremos hacerlo todo. Diez años de movilidad en Guadalajara metropolitana", en *Revista Territorio*, núm. 1. Recuperado de http://www.revistaterri-



torio.mx/porque-no-tenemos-nada-queremos-hacerlo-todo.html, consultado el 20 de febrero de 2020.

Universidad de Guadalajara (2019, 3 de julio). "Uno de cada cinco conductores de camión, con riesgo de enfermedad cardiovascular". Recuperado de http://www.udg.mx/es/noticia/uno-cada-cinco-conductores-camion-riesgo-enfermedad-cardiovascular, consultado el 20 de febrero de 2020.

Valderrama Pineda, Andrés (2010). "How do we co-produce urban transport systems and the city? The case of Transmilenio and Bogotá", en Ignacio Farías y Thomas Bender (ed.), *Urban Assemblages. How Actor-Network Theory changes Urban Studies*. Nueva York: Routledge.

Lirba Cano y Héctor Eduardo Robledo forman parte del colectivo Caracol urbano, investigación urbana en la calle, que desde el año 2011 estudia y documenta fenómenos urbanos en el área metropolitana de Guadalajara como el transporte público colectivo y el *blanqueamiento por despojo* en el centro de Guadalajara. Del primer proceso es producto el documental *El Hombre-Camión*. Lirba Cano coordina el espacio feminista y de investigación urbana Cuerpos parlantes y Héctor Robledo coordina, junto con Christian Grimaldo, el Proyecto de Aplicación Profesional del ITESO Co-laboratorio urbano, con el que actualmente colaboran en acciones vecinales en defensa de la vida barrial en el barrio de Mexicaltzingo, además de realizar El VecinRadio, programa de radio comunitaria/podcast sobre luchas vecinales en el AMG, que transmite en vivo por La Coyotera Radio los martes a las 6 p.m. Desde 2014 son miembros del Frente Común de Usuarios y Operadores del transporte público.



TEMÁTICAS

IMAGINARIOS TRANSEÚNTES: LA PUBLICIDAD EN EXTERIORES Y SU RELACIÓN CON LA GEOGRAFÍA MORAL DE GUADALAJARA

PASSERBY IMAGINARIES: OUTDOOR ADVERTISING AND ITS RELATIONSHIP TO GUADALAJARA'S MORAL GEOGRAPHY

Christian O. Grimaldo-Rodríguez*

Resumen: Reflexiono sobre la geografía moral de la zona conurbada de Guadalajara a partir de un análisis de las estrategias publicitarias percibidas desde trayectos recorridos a bordo del transporte público; mediante ejercicios de observación participante, derivas urbanas y entrevistas semiestructuradas destaco los vínculos entre el paisaje, los cuerpos y la moralidad, con sus respectivos correlatos políticos. Como resultado, muestro el papel estructurante que tienen estas estrategias comunicativas en la configuración de identidades y la territorialización moral de las metrópolis contemporáneas a partir de la distribución diferencial de representaciones sociopolíticas basadas en estilos de vida y consumo.

Palabras claves: paisaje, tránsito, geografía moral, imaginarios urbanos, publicidad.

PASSERBY IMAGINARIES: OUTDOOR ADVERTISING AND ITS RELATIONSHIP TO THE GUADALAJARA MORAL GEOGRAPHY

Abstract: I reflect on Guadalajara metropolitan area's moral geography through an analysis of advertising strategies glimpsed on public transportation trips. Using participatory observation exercises, urban wanderings and semi-structured interviews, I underline connections between landscape, bodies and morality alongside their respective political correlates. As a result, I demonstrate the structuring role these communications strategies exert in identity configura-

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 79-109
Recepción: 10 de enero de 2020 • Aceptación: 24 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





tion and the moral territorialization of contemporary metropolises via differential distribution of sociopolitical-based lifestyle and consumption representations.
Keywords: landscape, transit, moral geography, urban imaginaries, advertising.

Es humano desear lo bueno.
En todas partes la gente quiere vivir bien,
¿pero cómo podemos penetrar en los mundos
que los seres humanos han creado sin un
serio esfuerzo por comprender los distintos y
variados significados del vivir bien?
Yi Fu Tuan, 1988, *Sobre geografía moral*.

La articulación política de la publicidad exterior con el tránsito cotidiano

Transitar en las ciudades es un acto medular para la vida social en ellas. Las personas nos movemos por las calles de la urbe ya sea con nuestras propias extremidades o sirviéndonos –cada vez con mayor ahínco– de vehículos, conformando trayectorias personales y grupales que al analizarse de manera sistemática muestran patrones casi coreográficos (Wright, 2013). Nuestro tránsito, al igual que otras múltiples expresiones culturales –habitar, consumir, navegar por Internet, por ejemplo–, responde a complejas estrategias de orden social que descansan en dispositivos eminentemente políticos poco evidentes debido a su cotidianidad.

En este artículo entenderé por transitar al acto de trasladarse física y mentalmente a través del entramado material de un punto geográfico, con o sin un rumbo fijo. En este acto, además, convergen una serie de disposiciones materiales, simbólicas, históricas y políticas que crean, mantienen y transforman una serie de cualidades que definen una parte importante de la morfología y las expresiones culturales de una ciudad. Para muestra de ello basta pensar en la intrínseca relación que las formas habituales de tránsito de una ciudad guardan respecto al tipo de aromas, sonidos, colores y símbolos que les caracterizan.

Para que las disposiciones socioculturales del tránsito converjan y se produzca el orden urbano día con día, se requiere la presencia regular y activa de los individuos que las transitan. A la ciudad como proyecto moral y productivo ensamblado al sistema-mundo neoliberal le son provechosos los individuos entendidos como reproductores de las pautas conductuales,

económicas y simbólicas que cada una de las ciudades y sus respectivas agendas de producción y consumo guardan para sí. Los transeúntes son pieza clave de este sistema en tanto reproductores de las prácticas culturales que lo sostienen, buena parte de ellas asociadas con la producción y el consumo de bienes materiales, simbólicos e informáticos.

Los transeúntes, entendidos como individuos, socializados y reproductores de la ciudad mediante sus prácticas cotidianas, también pueden ser vistos como actores ciudadanos, que serán mayor o menormente activos políticamente en función de las pautas socializantes mediante las cuales se configure su ser urbano.

La relación ciudadanía-transeúnte puede ser entendida entonces como una forma de *ser en* la ciudad que facilite la reproducción de las normas, clases, zonas y prácticas que le sean más características como proyecto de orden social. Ser ciudadano es una manera de ser parte e interactuar con la ciudad que está directamente vinculada a la manera en que aprendemos a ser parte de ella, incluyendo aquí una serie de normas y valores vinculados a nuestras formas de consumo (García, 2009).

Un proceso clave para comprender las distintas expresiones de la ciudadanía, configurada a partir del acto de transitar, es la definición, representación y objetivación de la ciudad y sus residentes a partir de la percepción reiterativa de los papeles, estereotipos y prejuicios materializados en el paisaje urbano. Al movernos rutinariamente por las calles recibimos e interpretamos mensajes que nos indican la forma de *ser en* los varios escenarios urbanos. Estos mensajes serán percibidos e interpretados según varias condiciones como el género, la edad, la raza, la clase, la ocupación y el lugar de residencia, pero una condición que puede englobar y al mismo tiempo filtrar varias de éstas es la modalidad empleada para el tránsito. Es innegable que se perciben y generan códigos, escenas y paisajes distintos si se emplea el cuerpo, una bicicleta, un automóvil, un autobús o un vagón de metro para trasladarse de un punto a otro.

Entre los mensajes más característicos que ordenan los patrones de pertenencia, estilos de vida y territorialización en las urbes contemporáneas se encuentra la publicidad exterior. Se trata de un tipo de publicidad engarzada a la lógica del tránsito, diseñada a gran escala con el objetivo de que pueda ser percibida por los transeúntes a lo largo de sus trayectos cotidianos por las ciudades. Este tipo de publicidad guarda elementos formales característicos, entre los cuales, según Breva y Balado (2009) se



encuentran los siguientes: 1) uso de imágenes que den a entender por sí solas el mensaje deseado; 2) poco texto que transmita mensajes sencillos e impactantes; 3) tipografía de lectura fácil y rápida; 4) uso estratégico del color que atraiga la atención, beneficie la lectura y asocie el producto con sentimientos y emociones.

La convergencia de estos elementos formales en una estrategia comunicativa de tipo publicitaria guarda una faceta eminentemente política, especialmente al considerar al espacio público como

> ámbito en el que se desarrolla una determinada forma de vínculo social y de relación con el poder. Es decir, es lo topográfico cargado o investido de moralidad a lo que se alude no sólo cuando se habla de espacio público en los discursos institucionales y técnicos sobre la ciudad, sino también en todo tipo de campañas pedagógicas para las "buenas prácticas ciudadanas" y en la totalidad de normativas municipales que procuran regular las conductas de los usuarios en la calle (Delgado, 2011: 19).

Si bien podría objetarse que no todos los anuncios espectaculares tienen como principal finalidad la institucionalización de "buenas prácticas ciudadanas", no podrá negarse que, en todo mensaje de este tipo, se encuentran ciertos valores que definen cuestiones propias de la moral y las costumbres pretendidas como deseables según el lugar y la época.

En el sentido de lo anterior, cabe atender la relación que tiene el paisaje en la materialización e institucionalización de los valores impuestos por grupos dominantes característicos de sociedades jerárquicas. Según Tuan (1988) es en el paisaje donde se expresan en términos geográficos el prestigio, bienestar, placer y belleza que dotan de poder a grupos privilegiados. Para el mismo autor, el análisis de cómo este tipo de expresiones surgen y se reproducen es objeto de estudio de la geografía moral, entendida como la interesada "por la organización interna de la sociedad y por cómo se distribuye el poder en ella… el paisaje promueve y sostiene, a su vez, el sistema y los valores sociales que encarna" (p. 214).

La geografía moral puede entenderse desde dos aristas. Por un lado se trata de una perspectiva psicogeográfica que permite identificar las imbricaciones entre el poder, la subjetividad y la materialidad de un orden sociourbano asimétrico en términos de aspiraciones, estilos de vida, paisajes, normas explícitas e implícitas y sus respectivas valoraciones; ésta

puede considerarse la cara metodológica, por su valor como herramienta analítica.

Por otro lado, la geografía moral también puede asumirse como el orden programático de una ciudad, que ordena a sus residentes como parte de una estructura social que ellos mismos reproducen al transitarla y habitarla como parte de sus vidas cotidianas; es, pues, una objetivación de los valores predominantes de la vida urbana característica de una ciudad, a la cual yo llamaría la faceta político-estructural

Mientras que la primera acepción de la geografía moral mencionada es una forma de observar las relaciones entre espacio y poder, la segunda refiere a un orden programático, la materialización de un tejido intersubjetivo que opera en la vida cotidiana de las urbes y ordena a las personas conforme a patrones morales determinados políticamente.

Si consideramos que los anuncios espectaculares son hoy parte inherente del paisaje urbano, tendremos claro que en ellos hay un material sumamente potente en términos de ordenamiento social y ejercicio político de las imágenes. Para Rojas (2006), el análisis del imaginario tiene como base el reconocimiento de "la imagen estableciendo relaciones entre forma y función" (p. 18). Las imágenes definen épocas, delimitan hechos, prácticas, y permiten comprender la organización del mundo. Para este autor:

> El imaginario se ocupa tanto de "la creación y utilización de imágenes para informar, convencer, seducir, legitimar procesos, de su influencia; cuanto de la documentación visual en la cultura, disciplinas académicas y en las maneras de pensar. Analiza cómo está estructurado el lenguaje visual y cómo se comunica el sentido que vehiculan las figuras (Rojas, 2006: 19).

El nexo entre paisaje e imaginarios urbanos da cuenta de que no percibimos e interpretamos la realidad directamente como nos lo indican nuestros sentidos, sino a través de la mediación de un cúmulo de significados que nos son transmitidos a partir de la socialización. Plantearse esta relación al analizar cualquier problemática urbana problematiza los filtros culturales que intermedian nuestra percepción con el mundo, pero también su influencia directa sobre nuestras acciones en él.

En los siguientes apartados me dedicaré a presentar una propuesta para leer el vínculo entre el paisaje y las pautas culturales que objetivan, fragmentan y segregan a partir de la exposición constante de los patrones



de representación estereotipados empleados en la publicidad exterior, dispuesta a la mirada de los transeúntes. Es importante remarcar que esta lectura está situada desde la perspectiva de un usuario del transporte público, debido a que el estigma asociado a este servicio, en el contexto de la zona conurbada de Guadalajara, refuerza el papel que desempeñan este tipo de estrategias comunicativas en la construcción de fronteras culturales.

Leer el paisaje y sus connotaciones morales en una ciudad colonial(ista)

Guadalajara es una ciudad que devino metrópolis, en parte, por los ideales de modernización característicos de la segunda mitad del siglo XX; tales aspiraciones estuvieron vinculadas con procesos de naciente y creciente industrialización, movilidad y consumo (Vázquez, 1992). Pero, antes de eso, fue una ciudad nacida de la colonización bajo lógicas de segregación racial y cultural (De la Torre, 1998). Este origen marcó una impronta no solamente en las formas de habitar, sino también en las de transitar la ciudad.

El servicio público del transporte en Guadalajara es heredero de las fronteras culturales casi míticas que marcaron la división originaria de la ciudad entre el oriente indígena y el poniente europeo (De la Torre, 2001) y que, a su vez, son una expresión geopolítica de las aspiraciones y cosmovisiones que corresponden con el norte y el sur global. Esto es evidente en el idioma, la estética y los valores que promueven la arquitectura y los comercios observables de un lado u otro de la ciudad.

La adscripción a un estilo de vida y estatus privilegiado está íntimamente engarzada a puntos geográficos del territorio que se funden con las formas de transitarlo. Un residente de esta ciudad reconoce que hay estatus diferenciales para quienes se mueven en automóvil privado y quienes se mueven en transporte público, y que son los primeros quienes se asumen más prestigiosos.

En el caso de los automóviles, son definitorios aspectos como la marca y el modelo, o incluso el género sexual de quien lo conduzca; aunque también lo será el lugar donde suelen transitar. De manera que un automóvil de último modelo que circule por una zona depauperada del área metropolitana de Guadalajara podrá ser susceptible de escarnio moral; es común que un vehículo con este tipo de características suscite el cuestio-



Imágenes 1 y 2





namiento sobre si se tratará de alguien de "mal vivir", lo cual remite a la relación entre vehículos, paisaje, poder y moral.[1]

El centro y la periferia geográficas se funden con patrones de centro-periferia política asociados a formas de consumo y sus consecuentes estilos de vida, a partir de los cuales surgen polaridades entre lo culto-inculto, nuevo-viejo, tradicional-moderno, rico-pobre, delgado-gordo, rubio-moreno, por mencionar algunas. Estas dicotomías adquieren valoraciones morales que permiten juzgar lo deseable y lo indeseable en un contexto de orden propio de las ciudades que, según Lofland (1973), se posibilitó gracias a "un ordenamiento de la población urbana en términos de apariencia y ubicación espacial, de manera que aquéllos dentro de la ciudad pudieran conocerse ampliamente entre sí simplemente mirando" (p. 22).

[1] Para saber más sobre el papel de las camionetas de último modelo y la narcocultura puede consultarse el trabajo de Córdova (2012). Por su parte, en el caso del transporte público también son definitorios aspectos como los lugares por los que circula la ruta, que crean una jerarquización en función de las rutas más estigmatizadas como aquéllas asociadas a las periferias urbanas.



El centro y la periferia constituyen marcadores geográficos que tienen connotaciones sociales, pero también son creaciones políticas y artificiosas que sustentan formas de segregación. En el caso de Guadalajara, estos indicadores dan cuenta de la lógica articuladora desde su fundación y estructuran la experiencia y el imaginario de la ciudad. Centro y periferia fungen como lógica orientadora de las prácticas, las relaciones y las identidades urbanas.

Los trayectos entre y desde la diada centro-periferia permiten a los transeúntes someterse al orden moral de la ciudad (o subvertirlo). Es a partir del desplazamiento por la ciudad que tenemos acceso a una idea de lugar, pertenencia y demarcaciones cognitivas. Según Aguilar (2012),

> Son los recorridos, el conocimiento que se adquiere a través de ellos, la información a la que se accede y la orientación a partir de los puntos cardinales lo que va haciendo emerger la idea de un lugar… lo que en un principio era un área amplia y neutra adquiere un orden y valor especiales.

La relación entre los trayectos del transeúnte y el paisaje no es únicamente de contemplación, sino también de construcción, puesto que, siguiendo a la tradición de la geografía cultural francesa,

> La producción de un paisaje implica que un grupo social que se ha establecido en un lugar tendría que reconocerse en él, orientarse a partir de él, marcar su territorio, nombrarlo e institucionalizarlo… El paisaje y su lenguaje son un código que se comparte y se usa colectivamente (Aguilar, 2012: 124-125).

En el análisis que presento a continuación enfoco la mirada desde la perspectiva de un usuario del transporte público porque, si bien los conductores de automóviles privados también se encuentran expuestos a dichos comerciales, es evidente que la condición de usuario del transporte colectivo posibilita un tipo distinto de público para ellos. Entre otras cosas, los usuarios del transporte colectivo pueden dedicar mayor atención a los anuncios espectaculares, pero también los perciben desde ángulos, horarios e identidades muy distintos en razón del estigma asociado con esta modalidad de transporte.



Pautas para una lectura política del paisaje publicitario

Quienes realizan trayectos cotidianos para dirigirse de la casa al trabajo o la escuela en horarios específicos están expuestos rutinariamente a múltiples formatos publicitarios; tal pareciera que cualquier superficie es susceptible a convertirse en publicidad. De manera que un transeúnte puede percibir un anuncio plasmado en una pared, un panel metálico diseñado para exponer con lonas impresas de gran formato, carteles de papel, rótulos artesanales, revestimientos puestos sobre vehículos, e incluso hasta en el cuerpo de otros transeúntes.

La calidad de la publicidad varía tanto en términos de creatividad y estrategia formal de comunicación como en la calidad del diseño y los formatos. Como se verá más adelante, estas variaciones, al igual que los contenidos formales de cada anuncio, están territorializadas siguiendo un patrón que corresponde con la fragmentación del área metropolitana de Guadalajara según sus zonas comerciales, industriales y habitacionales en una categoría relativamente amplia que distingue entre lo popular y lo exclusivo.

La estrategia comunicativa de la publicidad exterior responde a las lógicas de la rapidez, su impacto está determinado por la capacidad que tenga para enganchar al público con un mensaje concreto y significativo que genere sensaciones casi reflejas como el deseo o la repulsión. Estas estrategias responden a públicos determinados por estudios de mercado que, a su vez, territorializan y naturalizan el patrón de consumidores a los que van dirigidos. Quiere decir que la relación entre los anuncios y sus espectadores es cocreadora, el publicista elige estratégicamente dónde promocionar cierto producto y, a su vez, el consumidor potencial se identifica con ciertas prácticas o patrones de consumo que le caractericen, pudiendo incluso desarrollar cierta predilección por determinadas marcas. ¿Cómo se relacionan las representaciones de lo deseado o lo temido en la publicidad exterior con la distribución territorial de la diversidad político-cultural de una ciudad? (Imagen 3).

Para responder a esta pregunta me he planteado un análisis de los imaginarios expuestos en diversos anuncios exteriores distribuidos por diferentes zonas de la zona conurbada de Guadalajara, principalmente en los municipios de Zapopan, Tlaquepaque, Tonalá y Guadalajara.



Imagen 3



El material que presento corresponde con un ejercicio de observación realizado en el año 2016 y que consistió en abordar rutas de transporte público siguiendo tres parámetros: rutas estratégicas que atraviesan el área en cuestión en los diversos puntos cardinales; rutas siguiendo un patrón errático guiado por circunstancias azarosas como la llegada a un punto de transbordo o el desconocimiento por mi parte de la zona para abordar una nueva ruta siguiendo la propuesta metodológica de la deriva urbana (Pellicer, 2013); finalmente realicé tres trayectos acompañado de dos usuarias y un usuario del transporte público en sus horarios habituales con sus correspondientes trasbordos.[2] También tuve oportunidad de hacer entrevistas semiestructuradas con usuarias y usuarios del transporte público que no estuvieron directamente enfocadas al tema de los anuncios exteriores, pero que ponen en contexto la lectura desde la geografía moral tal como la propongo aquí (Imagen 4).

Como resultado de los 22 trayectos de observación a bordo del transporte público, obtuve una colección de fotografías, de entre las cuales destacan algunas que presento aquí. Éstas muestran concretamente las estrategias comunicativas seguidas por los anuncios exteriores y, en algunos casos, fragmentos del contexto urbano en el que se ubican.

[2] Realicé este trabajo en el marco de un proyecto de investigación que contemplaba otros aspectos de la experiencia transeúnte, como las interacciones entre usuarios a bordo del autobús, la lectura de otros elementos del paisaje como las fachadas, las áreas verdes, las paradas oficiales de autobús e incluso la representación mental de la ciudad por parte de diversos usuarios del transporte público. Los resultados son consultables en Grimaldo (2018), *Transeúntes: interactuar, percibir, imaginar y ser en la ciudad a partir del uso cotidiano del transporte público en el Área Metropolitana de Guadalajara* (tesis doctoral). Recuperada de: http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/895.

Imagen 4



Debo enfatizar que no se trata de fotografías que haya tomado originalmente con la intención de publicar en un artículo como éste; por principio, me encontraba recopilándolas con la curiosidad de quien cree que por algún motivo valdría la pena registrarlas, pero sin identificar patrones claros para su lectura y análisis. Ésta es la justificación del por qué muchas de ellas estarán inconvenientemente desenfocadas, desencuadradas, filtradas con reflejos de las ventanillas del autobús o atravesadas por cableado del servicio público de alumbrado y electricidad. Si me atrevo a mostrarlas así es porque me parece que lo importante es el contenido de los anuncios en relación con su correlato territorial y porque corresponden con una cualidad inherente al trabajo antropológico: la sorpresiva espontaneidad de la cultura.

Para el análisis es importante valorar la escala, puesto que no es lo mismo analizar los discursos de la publicidad en términos de contenido que en términos de contexto y emplazamiento. En realidad, lo más relevante para lo que he propuesto aquí es abordarle en las tres dimensiones; trataré de englobar algunos de sus aspectos reiterativos con el objetivo de identificar patrones tanto en la estrategia comunicativa como en la territorialización de los anuncios.

Un ejemplo de lo que refiero es el que muestro en las imágenes siguientes. En la ubicada al lado izquierdo, si uno se centra en el análisis del contenido del mensaje publicitario, puede identificar una serie de elementos estratégicos del mensaje, como el uso icónico del sombrero, el bigote y la combinación tricolor de la bandera mexicana asociada a las palabras "Pinches" y "tacos", que posicionan lo vendido en una categoría identitaria.

Pero si se pone el anuncio en el contexto donde se ubica, como se verá en la imagen de la derecha, el mensaje cobra un sentido distinto, que se concatena con el tipo de local, el mobiliario, los cuerpos y vestimentas de los consumidores, la vegetación, la vialidad, los automóviles, el grafiti y hasta el aparente horario en que fue tomada la fotografía; ésa es la relevancia del paisaje en la manera en que leemos los contenidos de la publicidad.

Imágenes 5 y 6





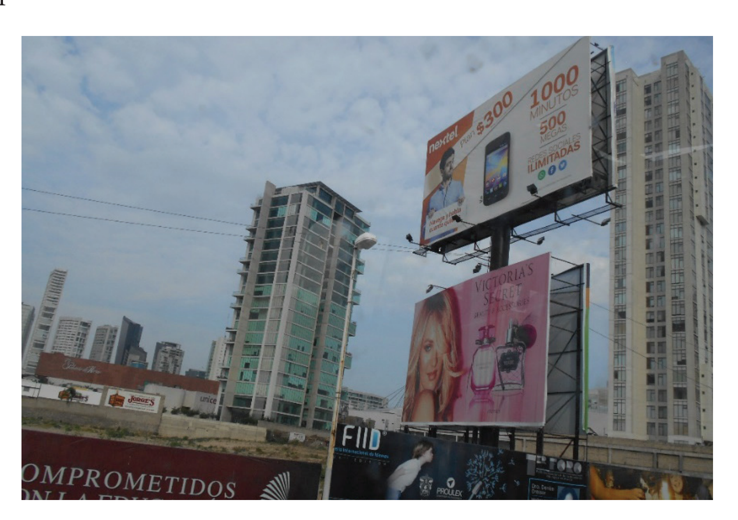
Finalmente está la escala de emplazamiento, que pone el contexto en un punto geográfico mapeable que permite leer las escalas anteriores en una dimensión comparativa que evidencia fronteras culturales, sociales y económicas. Para los usuarios del transporte público este emplazamiento está directamente relacionado con sus trayectos cotidianos y los contrastes perceptibles entre las distintas zonas, pero también va de la mano con su propia biografía.

Por cuestiones de practicidad en el análisis que pretendo aquí, y por la extensión limitada de este artículo, no podré mostrar todos los anuncios en estas tres dimensiones; sin embargo, insto a los lectores a considerar estos tres aspectos para realizar una lectura sistemática en caso de que consideren usar esta propuesta como pista para profundizar en sus propias investigaciones.[3]

[3] Para ejemplos de cómo se verían estos aspectos mapeados, véase Grimaldo (2018), "La metodología es movimiento. Propuestas para el estudio de la experiencia urbana del

De igual manera, es importante mencionar que, aunque varios de los ejemplos que muestro aparecen aislados y categorizados en función de temáticas o representaciones morales, no se encuentran necesariamente aislados entre sí cuando se trata de zonas saturadas de publicidad. Como muestro en la siguiente imagen, en un mismo sitio se pueden encontrar, por ejemplo, anuncios que promocionan telefonía, perfumería, educación y alimentación. Esto es una muestra de que, en un mismo fragmento del paisaje, se condensan una serie de imaginarios que buscan influir en el transeúnte sobre diversos aspectos de su vida personal, familiar y social: desde las formas más deseable del qué comer y dónde estudiar, hasta dónde divertirse y a qué oler.

Imagen 7



Acercamiento a los imaginarios en la publicidad y sus implicaciones morales

Leer el estilo y los contenidos de la publicidad exterior desde la perspectiva de la geografía moral permite comprender la forma en que el estilo de vida se articula con la apariencia en función de las distintas zonas de la metrópolis. La publicidad, sobre todo la de anuncios espectaculares, segmenta los recorridos cotidianos de los usuarios según diversos estereotipos y territorializa a partir de nociones de pertenencia.

transitar apoyadas en el uso de la imagen". *Encartes*, núm. 2, pp. 36-74. https://encartesantropologicos.mx/metodologia-imagen-transporte/.

El estilo de la publicidad exterior y sus mensajes varían según las zonas modificando el paisaje, en unos casos abarrotando de mensajes espectaculares (sobre todo en avenidas y vías rápidas); en otros con la presencia de lonas de imprenta o carteles hechos a mano (en especial en colonias populares); recurriendo al interjuego con las formas arquitectónicas o, incluso, vistiendo el cuerpo de personas contratadas para anunciar.

Imágenes 8 y 9





En la primera categoría, a la que puede denominarse exclusiva, se identifica la publicidad realizada por profesionales de la mercadotecnia, presenta *slogans* abstractos y refiere a negocios, productos o comercios que no necesariamente están cercanos al lugar en que se encuentra el anuncio. Este tipo de publicidad promueve la noción de la exclusividad mediante las etiquetas como *VIP*, *select*, *premier*, *premium* o *gold*; usa el idioma inglés como recurso excluyente, promueve el valor de lo cosmopolita y utiliza, en muchos casos, tipografías metálicas para transmitir la idea del valor económico. Asimismo, estas estrategias suelen resaltar el valor de lo diferente, lo exclusivo o lo original, que, a su vez, apelan a una identidad global.

Imagen 10



La segunda categoría, a la que puede considerarse popular, se caracteriza por carteles artesanales, hechos a mano por los propios comerciantes o con estrategias publicitarias que remiten a discursos de lo tradicional y lo local, en algunos casos, incluso, a nociones de raza. Por lo regular, este tipo de publicidad se encuentra justo afuera del negocio o en el mismo negocio, empleando la fachada como escaparate. En contraste con la estrategia de la exclusividad, ésta suele apelar a la identidad compartida, muchas veces reivindicativa de símbolos nacionalistas, locales, regionales y raciales (Imagen 11).

Una característica adicional de esta estrategia es la constante referencia a nombres propios, apellidos, apodos o diminutivos para denominar y publicitar negocios locales, principalmente en zonas populares. Lo más común es encontrar negocios nombrados según la persona que es propietaria o que lo fundó. Contrariamente al caso de las grandes franquicias, el cliente tiene relativamente claro a dónde van a parar las ganancias del negocio, pero también la referencia directa de quién está detrás de la elaboración del servicio o producto consumido (Imagen 12).

Otra diferencia radica en las modalidades más recurrentes para transmitir la publicidad. En el caso de la publicidad de zonas exclusivas predominan los anuncios espectaculares, pero también son comunes las estrategias de presentación del negocio mediante alusión a lugares extranjeros mediante referencias a paisajes, idiomas e iconos internacionales. Aunque puede estar acompañada de diversas expresiones publicitarias, no suelen estar abarrotadas de información (Imagen 13).

Imagen 11



Imagen 12

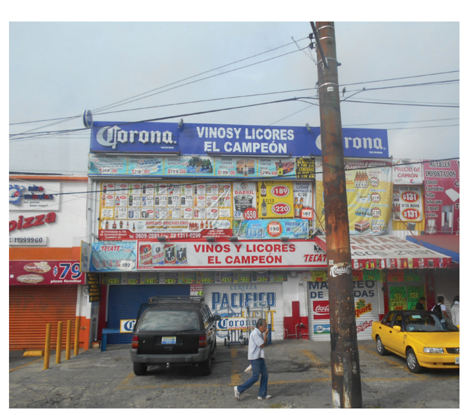




Imagen 13



Imagen 14



En contraste, cuando se trata de publicidad de zonas populares, predominan las lonas impresas, algunas con diseño profesional, otras más o menos improvisadas e incluso carteles de papel de formato pequeño con colores llamativos cuyos mensajes están escritos a mano. Una característica que le distingue de la de zonas exclusivas es el abarrotamiento de información, que va desde la explicitación del menú de un restaurante o fonda hasta la lista de precios de los artículos en venta (Imagen 14).

Una vez presentadas estas diferencias en el ámbito visual, vale la pena señalar algunas de las distinciones reconocidas por los usuarios del transporte público en términos de los contrastes entre unas y otras zonas. Aurelia, estudiante de la universidad pública, usuaria de la ruta 603-B y vecina del municipio de Guadalajara, reconoce la misma diferencia que he comentado y la relaciona con el estilo de vida en función del lugar en que se encuentran:

> Acá [donde trabajo] hay muchos espectaculares; allá por mi casa, no. Si ves un cartel es porque venden pozole o venden una torta ahogada, carteles hechos a mano en cartulinas fosforescentes y ya.

Aurelia también distingue el tipo de productos ofrecidos de la siguiente manera:

> Por ejemplo acá por mi casa lo que anuncian son más de pollerías o pescaderías o pequeñas fondas, papelerías, *cybers*… y acá ya es como más productos que todo mundo conoce de... champú, cremas, autos, todo eso.[4]

Dulce, otra estudiante de universidad pública, usuaria de rutas como las 78, 320-A y 368, vecina de Zapopan, describe una de las zonas donde predomina la publicidad exclusiva como "bonita", en los siguientes términos:

> Hay otras zonas que no conozco que de repente pasamos y digo "ay, Dios, dónde estamos"; no las conozco; por ejemplo Providencia, donde está [la avenida] Américas y Punto Sao Paulo, se me hace muy bonito también. Sin embargo, casi nada más conozco esa área, la pura calle, porque más adentro no ubico mucho, porque no suelo ir ahí, sólo la plaza.

La referencia a la cualidad de belleza de un lugar es un marcador moral cuando se analiza en conjunto con el tipo de personas que suelen transitar, consumir y habitar en ellas. Este tipo de referencias, además, cobra un valor explícitamente político cuando se integran las formas de consumo, el tipo de cuerpos y las apariencias asociadas al patrón segregacionista de la ciudad, como se evidencia en la opinión de Aurelia, que se refiere a la plaza comercial Andares como si se tratase de una localidad con sus respectivos habitantes:

> En mi colonia, aunque alguien se arregle y se vista bien, luego luego sabes que es de ahí, no te imaginas que viene de Andares o que viene de otro lado. Es como verlos diferente, no sé, aunque se vistan fodongos, aunque traigan chanclas, es verlos diferentes, no sé por qué, sea cómo caminan, sea cómo se expresan, pero es como el cambio que hay de lugar en lugar.

Elda, arquitecta y profesora de una universidad privada que habita en Guadalajara y es usuaria de las rutas como la 635-A, 380 y 358, describe las zonas que aquí he reconocido como populares de la siguiente manera:

[4] Por *cybers* se refiere a *cyber*-cafés o negocios especializados en la renta de dispositivos de cómputo, generalmente destinados a la navegación por Internet.



> Están muy saturadas. Hay unas que sí tienen problemas de inseguridad, entonces como que no te llama mucho la atención ir. No hay una oferta o un algo que yo tenga que hacer allá, entonces también por eso [no voy]; no es tanto que las evite, sino que no tengo nada que hacer allá.

El énfasis de Elda sobre la lejanía que representa para ella la oferta de las zonas populares nuevamente nos remite a la relación del tránsito con el consumo, pero también con su relación inmanente a lo inseguro. Por su parte, Fausto, un albañil que habita en el municipio de Tlaquepaque y es usuario de rutas como las 380 y 619 describe así el motivo por el cual la zona exclusiva de Zapopan le gusta más que otras zonas de la metrópolis:

> Me gusta más la zona de Puerta de Hierro porque es otro... cómo te diré... como que ahí ves tú que es otro [lugar], como, por ejemplo, mucha gente dice que Estados Unidos es así y México no, o sea, se ven la diferencias, pues, se ve la diferencia de las colonias donde vive uno y allá, que tú dices, ay no manches, aquí está... o sea que viven la vida más mejor *¿edá*?

La referencia de Fausto al imaginario de Estados Unidos no es fortuita si se toma en cuenta lo que he mostrado hasta ahora: el uso del idioma inglés, los negocios especializados en cuidado del cuerpo, restaurantes con platillos extranjeros y la representación de cuerpos jóvenes, blancos y esbeltos influyen en la construcción de un imaginario extranjero; no es una extranjería ficticia, sino intencional y engarzada con las estrategias de publicidad y consumo de la zona.

La sensación de extranjería producida al experimentar el paisaje a partir de marcadores simbólicos como los representados en la publicidad, tanto de quienes transitan de una zona popular a una exclusiva como quienes lo hacen a la inversa, es de carácter sumamente político, porque distribuye formas particulares de percibir y experimentar la ciudad basadas en el acceso diferencial a cualidades y calidades en el consumo y los servicios públicos.

Es importante enfatizar que la publicidad es solamente uno de los elementos claves en la experiencia diferencial de los usuarios del transporte público que he compartido aquí. Además de la publicidad, también desempeñan un papel protagonista los elementos contextuales que les acompañan; éstos pueden ir desde la calidad de vialidades y vehículos

del transporte público hasta el tipo de cuerpos de quienes transitan por las zonas en cuestión. Como se ha dicho, el contenido de los anuncios es sólo una escala de análisis y debe ponerse en juego con la escala contextual. Esto nos aclara que la publicidad no genera por sí misma las cualidades de lo popular y lo exclusivo, sino que se integra a sus pautas culturales, las moldea, las objetiva y, en algunos (pocos) casos, las cuestiona; leer estas particularidades desde la mirada de la geografía moral nos permite identificar tanto sus particularidades como sus correlaciones para indagar sus efectos políticos.

En el siguiente apartado mostraré algunas estrategias discursivas empleadas por la publicidad que refuerzan estas nociones de otredad y extrañeza en el paisaje mediante el uso de mensajes que norman las prácticas, los papeles e identidades de los espectadores transeúntes. Entre este tipo de estrategias destacan algunas como el refuerzo de estigmas, estereotipos, prejuicios, invitaciones, imperativos e interpelaciones. Con este análisis busco mostrar el papel estructurante que contienen estas estrategias comunicativas, así como su papel en la construcción de identidades y la territorialización moral de las metrópolis contemporáneas.

Imagen 15



Imaginarios sobre las formas corporales: su relación con el consumo y los hábitos

El caso de los anuncios espectaculares representa una forma muy particular de ver los vínculos entre la apariencia de los cuerpos y el paisaje. Una lectura breve de los contenidos discursivos de dos ejemplos puede explicitar más la manera en que la publicidad delimita las costumbres de las personas según la zona geográfica (Imagen 16).



Imagen 16



Imagen 17



La imagen publicita un gimnasio mediante la representación del cuerpo de una misma mujer en dos escenarios distintos. El primer escenario aparece a la izquierda, se trata de la alberca del gimnasio en cuestión; el segundo aparece a la derecha y es una playa. Al centro aparece el mensaje publicitario: "esta primavera, menos kcal, menos tela". El mensaje central es que el uso del gimnasio funciona para quemar calorías (que aparecen referidas con su abreviación profesional kcal); a su vez, quemar calorías implica la posibilidad de usar "menos ropa". El uso de menos ropa se asume como privilegio de las personas esbeltas. Finalmente, cabe destacar que el nombre del gimnasio "UFit" es un juego de palabras del idioma inglés.

El segundo anuncio publicita un sazonador de caldos con sabor a pollo. En el centro aparece una gallina regordeta con un delantal que sostiene el producto mientras sonríe. Del lado derecho aparece el *slogan* "póngale lo sabroso a todo", y en la parte inferior uno muy similar "póngale lo sabroso", característico de la marca en cuestión. El espacio en que aparece es totalmente blanco. La gallina es una antropomorfización de una mujer con sobrepeso; además de ser un símbolo de la maternidad, viste un mandil que refuerza su papel de madre encargada del hogar, en el espacio de la cocina. El *slogan* es un imperativo que evalúa la bondad de lo cocinado en función de la calidad del sabor (Imágen 17).

En ambos casos se representa al cuerpo de la mujer, aunque en el primero el cuerpo es el objeto que se promociona, mientras que, en el segundo, el producto comestible norma al cuerpo que lo debe procurar. El

cuerpo obeso aparece mediado por el anonimato de un personaje animal, es invisibilizado, a diferencia del cuerpo esbelto que aparece con rostro humano. La expresión en idioma inglés y el lenguaje especializado de las calorías del primer anuncio contrasta con la expresión coloquial del "póngale lo sabroso".

Es evidente que ambos anuncios están dirigidos a públicos específicos, pero lo más relevante aquí es que están instalados en zonas que se asumen territorios de ambos tipos de público, ¿tendrá esto algún efecto en la manera en que las personas se apropian el espacio público, en los papeles que asumen, en sus aspiraciones y en la forma en que interactúan con los otros? Al preguntar a los usuarios del transporte público por el posible lugar donde se ubicaría la publicidad de la gallina McCormick, dijeron cosas como la siguiente:

> Puede ser por la glorieta de la Normal, por el tipo de propaganda yo creo que por la Normal, los que cocinamos en casa, a veces más para acá de este lado (poniente) ya hay quienes les cocinan, que tienen un poco más de dinero, en Ciudad Granja, Ciudadela. Desafortunadamente uno mismo por cuestiones económicas se tiene que ubicar en una colonia más económica y en la cual obviamente hay menos recursos y un poco más de pobreza y carencia de servicios (Bernardo).

Al realizar la observación etnográfica, escuché en varias ocasiones expresiones que aludían a sentirse fuera de lugar al pasar por las zonas exclusivas, donde la publicidad similar a la imagen del gimnasio se volvía más común, así como charlas en torno a los diversos anuncios. La sutileza con que los mensajes publicitarios norman los usos de la ciudad vuelve aún más potente la publicidad. Aurelia trabajó durante un tiempo repartiendo folletos publicitarios para un evento deportivo; ella comparte su experiencia y sus referencias en cuanto a los lugares donde se siente poco cómoda enfatizando que, buena parte de esa sensación proviene de cuestiones asociadas al consumo y la apariencia:

> Pues una amiga trabajó en [las neverías] *Dany-Yo* en la zona de Andares y me cuenta que la gente es como muy discriminadora, como que te ve, como te observa de arriba abajo, entonces a mí eso no me gusta. Una vez fui a un lugar a dar promoción para los Juegos Panamericanos, precisamente estaba

por el estadio de los Tecos, no me acuerdo dónde era, pero por allá por donde pasa la ruta 25, y ahí también me sentí incómoda, por la gente y por el lugar, porque pues había mucha gente amable, ¿no?, que te recibía el volante, pero había otra que muy groseramente dabas el volante y no te decían nada, más subían la ventanilla, aparte me sentí incómoda por la avenida y por la gente.[5]

Los contrastes no se presentan únicamente en las representaciones corporales usadas para promover los productos, sino en los productos mismos, que, por el contexto del mensaje que les rodea, transmiten estilos de vida diametralmente diferentes. Por un lado, está el caso del estilo de alimentación que marca, como decía Bernardo, en dónde habitan quienes cocinan y quienes tienen cocineros.

Imágenes 18 y 19





Por otra parte, está el tema de los hábitos alimenticios; la diferencia también es marcada entre quienes se alimentan de ensaladas y los que comen comida chatarra. La distinción es tal que, en las imágenes que se ven a continuación, incluso puede apreciarse cómo se usan expresiones diferentes para referirse al nivel de picor de los alimentos; mientras que en un caso se habla de lo *spicy*, en el otro de lo que "pica".

[5] El estadio de los Tecos es la forma popular de referirse al estadio Tres de Marzo, propiedad de la Universidad Autónoma de Guadalajara, la primera universidad privada que hubo en México, ubicada en la zona poniente del área metropolitana de Guadalajara, en el municipio de Zapopan.

Imágenes 20 y 21





Imaginarios de la educación

La publicidad enfocada a la educación echa mano del imaginario de ésta como vía elemental para el ascenso o la permanencia en estratos sociales privilegiados. Este tipo de publicidad, más común en las zonas exclusivas que en las populares, no sólo promueve la educación mediante estereotipos de gente con tez clara, sino, además, mediante la alusión a la adquisición de valores morales, con lo cual se normaliza el prejuicio de que las personas con menor nivel académico tienen menor calidad moral (Imagen 22).

La publicidad del Instituto Tepeyac, por ejemplo, muestra a una niña rubia puesta de cabeza, en lo que parece una situación lúdica, lo cual sugiere un tipo de educación flexible. El anuncio está acompañado del mensaje "*live your dreams*", que destaca el pronombre "*your*" con mayúsculas y una tipografía distinta, insinuando que la educación es el camino para volver realidad los sueños más individuales. Este anuncio, ubicado

Imagen 22





a las afueras de la zona de Andares —uno de los conjuntos comerciales más exclusivos de la ciudad—, también destaca por ofrecer servicios educativos que no corresponden con la tipología de nivel de estudios común al contexto mexicano: preescolar, primaria, secundaria y bachillerato son mencionados como *kindergarten*, *elementary*, *junior high* y *high school*.

Al pedir a los transeúntes colaboradores que emplazaran este anuncio sobre un mapa, mostraron ciertas estrategias basadas en la asunción de aquellas zonas donde hay mayor nivel adquisitivo. Al preguntar a Aurelia dónde imaginaba que podría estar situada la publicidad de la imagen, respondió lo siguiente:

> Por el cartel, porque sé que el Instituto Tepeyac es de paga, no lo pondrían en un lugar donde no hay dinero para pagar, ¿verdad? (risa), pero no reconozco el lugar, lo podría poner por Plaza del Sol, por Mariano Otero (Aurelia, 22 años, estudiante).

Bernardo se guio por el idioma inglés para situar el anuncio en un lugar alejado de aquel en que habita, pero además dio una clara muestra de que los transeúntes no leen el contenido de un anuncio espectacular como algo aislado, sino que lo vinculan con aquellos que le acompañan o suceden en el paisaje. Para ubicar mejor el punto en que estaba el anuncio, aludió al contenido de uno que se halla detrás del del Instituto Tepeyac y que anuncia los servicios de un laboratorio médico; según su interpretación, esa misma cadena de laboratorios se anuncia de forma distinta en zonas más populares. Cabe poner especial atención en el papel que desempeña el uso del idioma inglés:

> Está en la entrada a López Mateos, porque no pusieron en inglés más que en esa zona, la verdad. Justamente me tocó ver más o menos por esas áreas ese tipo de publicidad que está en inglés. Sobre todo, porque para allá para mi casa, ahí por Oblatos está una [clínica] del Chopo, pero no tienen "*super check up*", allá es "chequeo básico" y punto, no te dan el "ahhh", el *plus* del inglés (risas) (Bernardo, 25 años, intendente).

La publicidad de la educación privada también emplea el recurso de la trascendencia como algo realizable únicamente por medio de la educación formal. Esto responde a una agenda que excluye a aquellos sectores

poblacionales que no tienen acceso a la educación formal de la posibilidad de trascender, es decir que sus presencias en el mundo se convierten en algo más efímero que las del resto. Tal rasgo cobra relevancia si se considera que los patrones de segregación espacial que tienden a expulsar a las poblaciones más marginadas hacia las periferias de las urbes contemporáneas corresponden a altos índices de deserción escolar y menor nivel educativo (Ariza y Solis, 2009).


Imágenes 23



La publicidad del Instituto Tecnológico de Educación Avanzada tiene el mensaje "Educar para trascender" y ofrece cuatro niveles educativos, cada uno acompañado del rostro de los que se presume son estudiantes de la institución. De entrada, el mensaje nos recuerda que existe una norma que regula la edad a la cual se deben adquirir ciertos saberes formales y que tiende a separar a los estudiantes según sus edades. El pequeño que protagoniza el espectacular mira hacia atrás, en un ademán que sugiere que va caminando hacia su destino, una posible referencia a la movilidad social y a la trascendencia. El mensaje "enseñamos lo que hay que enseñar", ubicado en la parte inferior izquierda, es una postura explícita frente al tipo de saberes que importan y los que no. Finalmente, la promoción de las inscripciones marca una diferencia sustancial con otras publicidades, pues nos habla de estar dirigida a un público intermedio entre los más privilegiados y los más desfavorecidos.

Finalmente, la publicidad del colegio Lomas del Valle remite directamente a valorizaciones morales mediante el mensaje "Buenos valores, buenas familias" en lo que bien puede ser visto como un ejercicio morali-

zante y que incita a las preguntas ¿cuáles son y dónde se ubican los buenos valores y las buenas familias? Por otro lado, la autorreferencia como "la mejor educación" nos recuerda el importante vinculo entre lo privado y lo exclusivo. Además de los mensajes persuasivos, se presenta el escudo del colegio rodeado por tres estudiantes que no interactúan entre sí y que representan los tres niveles educativos ofrecidos, en orden ascendente de izquierda a derecha, con un fondo blanco degradado que transmite cierta impresión aséptica. En la parte inferior derecha se aprecia el escudo de la Universidad Autónoma de Guadalajara y la referencia a que este colegio forma parte de su sistema educativo[6] (Imagen 24).

Imaginarios político-electorales

Coincidentemente, cuando estaba realizando trabajo de observación fue temporada de elecciones políticas. Este tipo de publicidad difiere en algunos aspectos de las otras por la relativa urgencia con que busca transmitir sus mensajes. Una estrategia que es bastante relevante aquí es una que está diseñada evidentemente para las personas que se trasladan en vehículos automotores; se trata de aquella que involucra la contratación de personas que se instalen en los semáforos en alto para extender pancartas, ondear banderines y pegar calcamonías en los vidrios de los vehículos (Imagen 25).

Esta publicidad también recurre al tema de los valores, en algunos casos con estrategias que parecen unificar el espectro moral del espacio geográfico, con propuestas que se asume se expandirán por todo el territorio

Imagen 24



Imagen 25



[6] Ver pie de página 6.

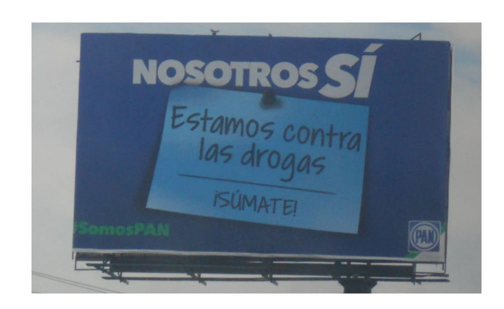
en caso de que ganen el candidato y el partido político en cuestión. Algunas publicidades de este tipo suelen recurrir a los defectos o problemas de la sociedad en general o recurren directamente al miedo. La definición de aquello que atemoriza pasa directamente por cuestiones morales y, por ende, la definición de un otro que resulta malvado y/o peligroso, el cual también está territorializado.

Lo anterior se evidencia en los ejemplos de las imágenes 26 y 27; en el primer caso, mediante la personificación del consumidor de drogas; en el segundo caso, los militares. Las propuestas en ambos casos se muestran dicotómicas, por un lado se explicita el "Sí" y por otro el "No".

Aunque el espectacular que alude a las drogas parece no aludir directamente a nadie valdría la pena considerar el "nosotros" como estrategia de identidad grupal, así como el uso de la nota tipo *post-it* como objeto comunmente usado para ordenar las tareas pendientes. Por otro lado, la imagen 27 muestra rechazo a una estrategia de seguridad centrada en la militarización del país mediante la representación de la supuesta superficialidad que supondría, al mismo tiempo que criminaliza las prácticas comunes de los artistas urbanos. La imagen original se atribuye al artista urbano inglés apodado *Banksy*, y tiene un sentido opuesto a la intención de la propaganda analizada aquí; se trata pues de un ejemplo excepcional de la forma en que cambia el sentido de las intervenciones políticas en el paisaje urbano cuando se convierten en propaganda.

Estas estrategias comunicativas también aprovechan los estigmas asociados con los barrios y colonias populares, tal como puede apreciarse en la estrategia de prometer la instalación de cámaras de vigilancia para aumentar la seguridad de zonas identificadas como peligrosas mediante la simulación de dónde estarían dichas cámaras con su símil en versión

Imágenes 26 y 27







impresa. Este tipo de publicidad muestra cómo se marcan las cualidades morales y culturales del territorio por el simple hecho de que no se veía en zonas "exclusivas". En específico, aquí bien podría pensarse en la expresión de lo que Lindón (2005) ha reconocido como topofobias.

Imagen 28



Conclusiones

La publicidad exterior mantiene una relación medular con los patrones de segregación y las pautas afectivas que los transeúntes experimentan respecto al territorio. Cabría la duda de si la segregación y las fronteras culturales anteceden a los imaginarios de la publicidad; ante eso, en el caso de Guadalajara, he mencionado que la segregación existe desde la misma fundación de la ciudad, igual que en otras ciudades nacidas de la conquista y la colonización. No obstante, me parece que en los tiempos que corren sería más provechoso considerar que la relación entre la publicidad exterior, los imaginarios urbanos y la geografía moral de las ciudades es procesual, esto quiere decir que no puede entenderse a una sin la otra. La relevancia de este proceso descansa en comprender cómo se articulan estos elementos y qué generan, por ello quisiera cerrar con algunas coordenadas que orienten futuras reflexiones en este sentido.

El papel de los imaginarios sostenidos por las estrategias de la publicidad exterior —de grande y pequeña escala— es clave en el proceso de institucionalizar las diferencias, crear o mantener estatus y fundamentar la estructura social jerárquica de las ciudades. Bien puede considerarse que las estrategias publicitarias de este tipo son creadoras de centralidades y periferias, que a su vez se sostienen mediante un sutil pero poderoso dispositivo moral asociado al consumo, que cobra sentido gracias a nuestro tránsito cotidiano por la ciudad.

Además de sustentar el poder de los grupos dominantes, este tipo de estrategias marca el camino a seguir para el ascenso social, con lo cual la estrategia comunicativa se introduce en el terreno de los anhelos de las poblaciones más desfavorecidas y, consecuentemente, en el ordenamiento de sus acciones políticas. Leer la ciudad desde estas coordenadas abre la posibilidad de identificar también una cartografía de los deseos que orientan la vida en las sociedades urbanas.

Como muestran los testimonios de los usuarios del transporte público que he compartido aquí, las estrategias predominantes en este tipo de publicidad tienen una relación directa con la construcción de fronteras culturales que segregan y estigmatizan en función de las atribuciones adquisitivas, estéticas y morales que la publicidad refuerza.

La mayoría de las personas que entrevisté comentaban sentirse incómodas en aquellos lugares donde se sentían inferiores, siempre de la mano con el nivel adquisitivo; o bien en los lugares donde se sentían amenazadas, de la mano con el riesgo de ser asaltados por personas con bajo nivel adquisitivo. Si consideramos que el nivel adquisitivo es la puerta de acceso a todos los bienes de consumo promovidos como deseables por la publicidad, nos daremos cuenta de la relación psicogeográfica entre emociones y sensaciones como el miedo, el deseo, la alegría y ciertos puntos de la ciudad no puede apreciarse sin tomar en cuenta el papel de las estrategias publicitarias en el paisaje.

Retomar y profundizar la propuesta de la geografía moral es clave para analizar este tipo de patrones políticos que segregan la ciudad y reproducen formas inequitativas de acceso a bienes y servicios a partir del consumo; pero también es crucial para evidenciar el proceso bidireccional mediante el cual se objetiva y materializa el poder sobre el paisaje urbano, al mismo tiempo que éste transmite a los transeúntes una serie de valores sociales que literalmente se encarnan en sus prácticas y corporalidades.

La evidencia del orden programático sutil, cotidiano y eminentemente urbano que he descrito aquí requiere de estrategias que conjuguen perspectivas multidisciplinares, pero, sobre todo, muestra la necesidad de investigaciones que consideren la perspectiva de los transeúntes para comprender la relación entre estrategias de persuasión, prácticas de consumo, formas de discriminación y ejercicios del poder. La percepción, recepción, interpretación e interiorización de los mensajes dispuestos en los espacios

públicos —no sólo publicitarios— está intermediada por la forma en que lo transitamos y las rutas que seguimos.

Bibliografía

Aguilar, Miguel (2012). "Antropología urbana y lugar. Recorridos conceptuales", en Angela Giglia y Amalia Signorelli, *Nuevas topografías de la cultura*, pp. 113-144. México: UAM.

Ariza, Marina y Patricio Solís (2009). "Dinámica socioeconómica y segregación espacial en tres áreas metropolitanas de México, 1990-2000", en *Estudios Sociológicos*, vol. 27, núm. 79, pp. 171-209. Recuperado de https://www.redalyc.org/pdf/598/59820689006.pdf, consultado el 21 de febrero de 2020.

Breva, Eva y Consuelo Balado (2009). "La creatividad de la publicidad exterior: teoría y práctica a partir de la visión de los creativos", en *Área Abierta*, núm. 22, pp. 1-18.

Córdova, Nery (2019). "La narcocultura: poder, realidad, iconografía y mito", en *Cultura y Representaciones Sociales*, núm. 27, pp. 209-237.

Delgado, Manuel (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.

García, Néstor (2009). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: DeBolsillo.

Grimaldo, Christian (2018). "Transeúntes: interactuar, percibir, imaginar y ser en la ciudad a partir del uso cotidiano del transporte público en el área metropolitana de Guadalajara" [tesis doctoral], Guadalajara: CIESAS-Occidente. Recuperada de http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/895, consultado el 21 de febrero de 2020.

Grimaldo, Christian (2018). "La metodología es movimiento. Propuestas para el estudio de la experiencia urbana del transitar apoyadas en el uso de la imagen", en *Encartes*, vol. 1, núm. 2, pp. 36-74. Recuperado de https://encartesantropologicos.mx/metodologia-imagen-transporte/, consultado el 21 de febrero de 2020.

Lindón, Alicia (2005). "Figuras de la territorialidad en la periferia metropolitana: topofilias y topofobias", en Rosana Reguillo y Marcial Godoy (coord.), *Ciudades translocales: espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*, pp. 145172. Guadalajara: ITESO.

Lofland, Lyn (1973). *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. Nueva York: Basic Books.

Pellicer, Isabel, Pep Vivas-Elias y Jesús Rojas (2013). "La observación participante y la deriva: dos técnicas móviles para el análisis de la ciudad contemporánea. El caso de Barcelona", en *Eure*, vol. 39, núm. 116, pp. 119-139. https://doi.org/10.4067/S0250-71612013000100005

Rojas, Miguel, 2006, *El Imaginario. Civilización y cultura del siglo XXI*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Torre, Renée de la (1998). "Guadalajara vista desde la Calzada: fronteras culturales e imaginarios urbanos", en *Alteridades,* núm. 8, pp.45-55.

Torre, Renée de la (2001). "Fronteras culturales e imaginarios urbanos: La geografía moral de Guadalajara", en Daniel Vázquez *et al*. *El Centro histórico de Guadalajara*, pp. 69-116. Zapopan: El Colegio de Jalisco.

Tuan, Yi-Fu (1988). "Sobre geografía moral", en *Documents d'Análisi Geográfica*, núm. 12, pp. 209-224.

Vázquez, Daniel (1992). "La urbanización de Guadalajara", en Lina Rendón García (coord.), *Capítulos de historia de la ciudad de Guadalajara*, t. 1, pp. 38-70. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.

Wright, Pablo (2013). "Imaginarios, símbolos y coreografías viales: una perspectiva antropológica", en *Seguridad Vial*, núm. 121, pp.18-22.

Christian O. Grimaldo-Rodríguez es licenciado en psicología por la Universidad de Guadalajara, maestro en Estudios de la Región por el Colegio de Jalisco y doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. Miembro del SNI (candidato a investigador). Ha abordado diversas problemáticas asociadas a fenómenos urbanos como los imaginarios, la percepción social, la identidad, el tránsito, el despojo y el conflicto por el territorio en lugares del área metropolitana de Guadalajara, Puebla y Barcelona. Tiene experiencia en estudios urbanos desde la perspectiva de las ciencias sociales, específicamente desde la psicología social, la antropología urbana y la geografía humana. En el ITESO coordina el Proyecto de Aplicación Profesional Co-laboratorio urbano.




ENCARTES
revista digital multimedia
ABORTO LEGAL
MI CUERPO MI DECISIÓN
Visita el sitio y conoce las imágenes ganadoras de la convocatoria: "El uso de la pañoleta como identificador de causas y movilizaciones a nivel mundial".
Ve las fotografías
©Cristina Félix
¡SIEMBRA LA REBELDÍA COSECHA LA LIBERTAD
Sheinbaum NO Me Representa



REALIDADES SOCIOCULTURALES

PAÑUELOS VERDES POR EL ABORTO LEGAL: HISTORIA, SIGNIFICADOS Y CIRCULACIONES EN ARGENTINA Y MÉXICO

GREEN SCARVES FOR LEGAL ABORTION: HISTORY, MEANINGS AND CIRCULATION IN ARGENTINA AND MEXICO

Karina Felitti* y Rosario Ramírez Morales**

Resumen: El pañuelo verde es distintivo de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito de la Argentina. Heredero histórico del pañuelo blanco de las Madres de la Plaza de Mayo, en 2018 fue adoptado como un emblema que articula los reclamos por los derechos reproductivos en América Latina. Este artículo indaga en su historia y la relación que teje con el movimiento por los derechos humanos y la transnacionalización de los feminismos, con foco en su circulación en Argentina y México. Sugerimos que el pañuelo verde, en tanto símbolo viajero y puente cognitivo, anuda diferentes identidades y modos de intervención política de los feminismos contemporáneos, identifica y moviliza, y a la vez deja particularidades y diferencias en latencia, se abre a nuevas alianzas, genera debates y produce contestaciones.
Palabras claves: aborto legal, pañuelo verde, derechos reproductivos, derechos humanos, símbolos viajeros.

GREEN SCARVES FOR LEGAL ABORTION: HISTORY, MEANINGS AND CIRCULATION IN ARGENTINA AND MEXICO

Abstract: Green scarves have been the symbol for Argentina's national campaign for the right to free, legal and safe abortion. A historic heir to the Madres de la Plaza de Mayo's white handkerchiefs, it emerged in 2018 as an emblem to articulate demands in favor of reproductive rights in Latin America. The article

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.
** Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 111-145
Recepción: 21 de agosto de 2019 • Aceptación: 2 de diciembre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx





explores the scarves' history and the relationship they weave with human rights movements and the trans-nationalization of feminisms, with a focus on their circulation in Argentina and Mexico. We suggest the green bandanna, both as a traveling symbol and a cognitive bridge, unites contemporary feminisms' different identities and modes of political interventions at the same time it abandons particularities and latent differences; opens up new alliances, gives rise to debate and produces protest.
Keywords: legal abortion, green scarves, reproductive rights, human rights, traveling symbols.

Introducción

Los pañuelos verdes desplegados al aire en una acción conjunta –"Pañuelazo"– forman parte del acervo visual que documenta las últimas movilizaciones feministas en América Latina. Este símbolo, heredero del pañuelo blanco que distingue a las Madres de la Plaza de Mayo, esas mujeres que en abril de 1977 se organizaron para reclamar información sobre el paradero de sus hijos e hijas detenidos desaparecidos por el terrorismo de Estado en la Argentina, fue propuesto por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito –en adelante "la Campaña"– que fue lanzada el 28 de mayo de 2005. Desde entonces fue reconocido por los activismos como símbolo de la lucha por la legalización del aborto y exhibido durante los Encuentros Nacionales de Mujeres de la Argentina –desde 2019, nombrado Encuentro Plurinacional de Mujeres, Trans, Travestis, Lesbianas, Bisexuales y No Binarias– y movilizaciones como las del 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer Trabajadora), Ni Una Menos –cada 3 de junio desde 2015– y el 28 de mayo (Día Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres).

El debate en el Congreso Nacional argentino del proyecto de interrupción legal del embarazo presentado por la Campaña ofreció una oportunidad de visibilidad y circulación que desbordó las expectativas más optimistas.[1] La vida cotidiana se tiñó de verde, como documentan

---

[1] En su primer artículo, el proyecto establecía que "en el ejercicio de su derecho humano a la salud, toda mujer tiene derecho a decidir voluntariamente la interrupción de su embarazo durante las primeras catorce semanas del proceso gestacional". Más allá de este plazo, una mujer –y una persona con capacidad de gestar de acuerdo a lo normado en la ley de identidad de género de 2012 (artículo 10)– tendría acceso al aborto "1) si el emba-



Imagen 1
Maquillaje. 28M 2019.
Foto: Karina Felitti[2]

en su ensayo fotográfico Valeria Dranoksky y Lucía Prieto. "Los pañuelos no se guardan" se lanzó como consigna al finalizar el debate legislativo, y no se han guardado. A partir de un universo de situaciones y demandas compartidas –violencia sexista y feminicidios sin respuesta estatal, muertes por aborto clandestino, gestaciones forzadas por el aborto ilegal, negación de la autonomía reproductiva, violación de derechos humanos–, creencias y valores que impulsan la igualdad y la equidad de género, la responsabilidad del patriarcado por la violación de derechos, la confianza en el poder de la lucha colectiva y la capacidad del feminismo para articular las acciones y transformar la realidad, el pañuelo logró ser un objeto que identifica globalmente al movimiento por el aborto legal y también la congregación y acción colectiva más allá de esa demanda específica. Cada Pañuelazo, con su llamado "Levanta tu pañuelo donde sea que estés", logró superar fronteras nacionales y físicas. El pañuelo se hizo *emoji*, motivo decorativo en pasteles y *cupcakes*, pines, camisetas, cuadernos y calcomanías, marco de

razo fuera producto de una violación, con el solo requerimiento y la declaración jurada de la persona ante el profesional de salud interviniente; 2) si estuviera en riesgo la vida o la salud física, psíquica o social de la mujer, considerada en los términos de salud integral como derecho humano; 3) si existen malformaciones fetales graves". Además, la práctica se incorporaba en las prestaciones médicas obligatorias también para obras sociales y prepagas y se aclaraba que no era exigible la autorización judicial previa.

[2] Las imágenes e ilustraciones utilizadas en este escrito cuentan con la autorización de sus respectivas autoras y creadoras: Mariana Baizán, Valeria Dranovsky, Lucía Prieto y Arcelia Paz, a quienes agradecemos su colaboración y apoyo.



foto de perfil de *facebook*, y envolvió estatuas como las del Monumento a la Bandera en Rosario, Argentina, a la Diana Cazadora y los monumentos a la madre y a Francisco I. Madero en la ciudad de México, y cubrió la boca de la Virgen en la obra *María Feminista* de la artista argentina Coopla.

El pañuelo cambió de color en algunos países y acomodó sus consignas a las particularidades locales con una misma convicción, que se canta a los gritos y se baila en las calles: "¡Aleeerta! Aleeerta! Alerta que camina la lucha feminista por América Latina. ¡Tiemblen! ¡Que tiemblen los machistas! América Latina será toda feminista". Este símbolo viajero articuló en lo visual, performativo y emocional la lucha por los derechos sexuales y reproductivos –en particular la legalización del aborto– y ofreció un mismo símbolo a mujeres, varones y trans, a activistas y militantes, a representantes legislativos y dirigentes políticos que impulsan la legalización del aborto. En este último grupo también se ubicaron quienes apoyan políticas neoliberales denunciadas por los movimientos sociales y los feminismos populares, mostrando que podía usarse el pañuelo verde, impulsar la legalización, militarla y también votar recortes jubilatorios. Así, el pañuelo verde convivió con la diferencia entre quienes lo usan y con otros pañuelos de diferentes colores y consignas que surgieron a su calor –por una nueva ley de adopción, fuera Macri, Ni Una Menos, contra el maltrato animal–, en especial el pañuelo naranja que reclama la laicidad del Estado; y también generó su respuesta antagónica: un pañuelo de color celeste que aglutina a la posición contraria al aborto legal con su frase "Salvemos las dos vidas".

En este artículo proponemos un diálogo entre los significados políticos y afectivos de los pañuelos verdes en la Argentina y México, dos países con



Imagen 2
19 F 2019. Pañuelazo en CABA.
Fotografía: Laura Reyes.

antecedentes de vinculación política y feminista en la historia reciente. México fue uno de los principales destinos de las exiliadas políticas argentinas durante los años 70, varias de las cuales conocieron y se adhirieron al feminismo en ese país. Desde entonces no han cesado de circular por espacios académicos, y también fuera de ellos, publicaciones, docentes, estudiantes, activistas, consignas, estrategias, hasta llegar a este símbolo viajero y objeto de afecto que es el pañuelo verde. Nos interesa profundizar en los puentes cognitivos (Frigerio, 1999) que trazan los pañuelos blancos y verdes en la historia argentina reciente, y cómo viaja, habita y actúa la pañoleta verde en el escenario mexicano. A partir de estudios académicos específicos, notas periodísticas, entrevistas, fotografías y declaraciones publicadas en medios de comunicación y redes sociales, así como nuestras propias observaciones participantes en varias movilizaciones a las que nos referimos en este texto, nos preguntamos por los modos de identificación que provee el pañuelo verde, considerado hoy como emblema de las luchas feministas en América Latina; las negociaciones y adaptaciones que acompañan su adopción, su potencia política y su anclaje emocional. En esta línea, presentamos nuestros hallazgos de trabajo de campo y también relatamos nuestras propias vivencias; visibilizamos así la adscripción a una causa política a partir de portar un símbolo y el desafío de estudiar sus significaciones como académicas, mujeres y feministas.

Con estos objetivos, en primer lugar documentamos algunos antecedentes sobre la discusión de la ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) en Argentina y la situación legal del aborto en México. Luego presentamos un recorrido de lecturas e imágenes que sugieren la vinculación de las luchas feministas con las luchas del movimiento de derechos humanos y la historia argentina reciente, y el pañuelo como elemento simbólico de ligazón. En un tercer momento analizamos la circulación de la pañoleta verde por América Latina y su adopción en México, con referencias al modelo de des, trans y relocalización utilizado para explicar los cruces, diálogos y trayectos de los objetos y religiosidades (De la Torre, 2018), haciendo dialogar los marcos interpretativos de los estudios de movimientos sociales y los movimientos religiosos. Planteamos la hipótesis de que el pañuelo verde forma parte de una ritualidad cívica que une sentidos y luchas, sin dejar de lado las particularidades identitarias y locales, ni la tensión entre lo individual y colectivo en el contexto feminista contemporáneo que, como señala Álvarez (2019), desborda a las organizaciones



y los espacios con los que tradicionalmente ha sido asociado. El conjunto de fotografías que incluimos fueron tomadas durante las movilizaciones y encuentros de mujeres realizados en el 2018 y 2019, y la ilustración "Los dos pañuelos" que se hizo viral en ese periodo. Su inserción en el texto no tiene un mero fin ilustrativo, sino que propone ir más allá, "construyendo un solo argumento, donde tanto el texto como la imagen se fusionan para dar fuerza a la explicación" (Suárez, 2008: 23).

Las luchas por el aborto legal en Argentina y México

El Código Penal argentino de 1921 tipifica el aborto como un delito contra la vida y la persona, a la vez que prevé dos casos en los que no es punible: "1º) Si se ha hecho con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios; 2º) Si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente" (artículo 86 incisos 1 y 2). Los alcances de esta normativa fueron muchas veces debatidos y adecuados como respuesta a presentaciones judiciales de carácter individual. En 2007 el Ministro de Salud Ginés Gonzalez García aprobó la distribución de la Guía Técnica para la Atención de los Abortos No Punibles, que puso al alcance de los médicos los procedimientos clínicos y quirúrgicos recomendados por la oms para la interrupción de un embarazo, incluido el aborto con medicamentos. En 2012 la Corte Suprema de Justicia de la Nación, en el fallo conocido como f.a.l., estableció que toda mujer que resultase embarazada como producto de una violación debía tener acceso a un aborto no punible sin necesidad de intervención judicial y respaldó así las tres causales ya incluidas en el Código Penal –causal vida, causal salud y causal violación (Ramón Michel y Ariza, 2018)– pero no logró asegurar el acceso a esta práctica en todas las instituciones de país. En 2015 el Ministerio de Salud de la Nación enmarcó la nueva versión del protocolo en los derechos a la autonomía personal, la privacidad, la salud, la vida, la educación y la información, sin tampoco disminuir los diferentes obstáculos que enfrentaban solicitantes y proveedores del servicio (Burton, 2017). Mientras tanto las organizaciones y redes feministas –como Socorristas en Red– que ya acompañaban la decisión de interrumpir un embarazo e informaban sobre el uso del misoprostol en estos procedimientos, ganaron visibilidad, reconocimiento y apoyo al ofrecer una respuesta concreta a

quienes requerían un aborto (Morcillo y Felitti 2017).[3] El cambio de gobierno a finales de 2019 restituyó al rango de Ministerio lo que fue desde septiembre de 2018, bajo la gestión de la Alianza Cambiemos (2015-2019), la Secretaría de Salud, con la vuelta de Gonzáles García como ministro y una última actualización del protocolo desde un enfoque de salud pública, con numerosas fuentes científicas y garantías jurídicas.[4] Éste fue presentado a la prensa en una reunión con varias integrantes de la Campaña y nuevas funcionarias que desplegaron allí sus pañuelos verdes, en un gesto que augura importantes cambios y ya generan resistencias.

Estos pañuelos fueron parte del escenario público cuando, en la mañana del 14 de junio de 2018, el proyecto presentado por la Campaña logró una ajustada victoria en la Cámara de Diputados (129 a favor, 125 en contra, una abstención), pero el 8 de agosto no alcanzó la mayoría en la Cámara de Senadores (38 en contra y 31 a favor, dos abstenciones y una ausencia). Mientras se desarrollaban los debates en cada recinto, miles de mujeres –por su propia cuenta o con sus amigas, parientas, colegas y compañeras de militancia política, partidaria, estudiantil, sindical– salieron a la calle para manifestarse a favor del proyecto. Ya en las semanas previas los pañuelos verdes con el lema "Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir" habían comenzado a multiplicar su presencia en la vía pública y con la euforia de la discusión en el Congreso, los que repartían integrantes de la Campaña, gratis o a cambio de una colaboración monetaria para sostener sus tareas de difusión –incluida la producción de más pañuelos– parecían insuficientes. Con diferente calidad de tela e impresión y algunos matices en los verdes, los pañuelos se volvieron una mercancía de venta ambulante que ofrecían mujeres y varones que podían estar comprometidos con la causa o simplemente lo incluían como parte de los *souvenirs* urbanos, en convivencia con el pañuelo celeste que expresa la posición contraria y era vendido al mismo precio. Una demanda creciente atendida por una oferta heterogénea fue gestando lo visual de la "ola verde", en alusión a las "olas" del

---

[3] Para ampliar la historia de las luchas en torno a la legalización del aborto en Argentina, consultar Bellucci, 2014; Zurbriggen y Anzorena, 2013.

[4] Boletín oficial de la República Argentina (13/12/19) Ministerio de Salud. Resolución 1/2019RESOL-2019-1-APN-MS. https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/223829/20191213



feminismo, hasta que la magnitud la convirtió en "la marea verde". El canto colectivo que comienza con la arenga "Ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven" reconocía la oportunidad histórica de visibilizar las demandas feministas y de hablar públicamente del aborto –en las escuelas, universidades, lugares de trabajo, medios de comunicación– y profundizar una estrategia iniciada con las campañas de recolección y difusión de testimonios "Yo aborté", y también reconociendo a todas las personas con capacidad de gestar como destinataria de este derecho, como es el caso de varones trans (Radi, 2018).

En el espacio público, como expone la periodista Mariana Carbajal (2018, 24 de junio), "el pañuelo verde es símbolo y contraseña. Es guiño en el subte, en el tren, en la escuela. Es mostrar de qué lado de la historia queremos estar". Estar de noche en el metro, sentadas cerca de una mujer que lleva el pañuelo verde en su bolsa nos da seguridad, vislumbrar un pañuelo verde anudado en una mochila en Europa nos da orgullo, pero también nos pasó que en el trayecto de regreso a nuestras casas en el anochecer de este último 8M (2019), una en Buenos Aires y otra en Guadalajara, coincidimos en guardar nuestros distintivos en las bolsas y borrarnos los restos de marcador y purpurina verde porque aún existen espacios –muchos, demasiados– donde presentarnos de este modo nos coloca en un lugar de otredad radical en el cual corremos peligro.

Al mismo tiempo, en nuestros intercambios y observaciones notamos que muchas mujeres asocian el pañuelo verde con la interrupción de una vida y también con el rechazo a la maternidad, pese a que en las demostraciones callejeras muchas mujeres embarazadas escribían consignas sobre la maternidad deseada sobre sus vientres, y en las declaraciones de



Imagen 3
"La vida en verde".
Buenos Aires, Argentina.
Fotografía: Vale Dranovsky y Lucia Prieto. http://revistaanfibia.com/cronica/la-vida-en-verde/

activistas en medios se insistía en que se trataba de decidir sobre la reproducción y no de rechazarla. Aun así, para muchas mujeres que han sido socializadas en roles de género tradicionales el pañuelo verde resulta una amenaza a su identidad y camino de realización personal y social. De ahí que también de acuerdo con nuestros recorridos en clases, capacitaciones y trabajo de campo, a veces haya resultado conveniente no colocar una barrera que imposibilitara los intercambios y decidir no hacer visibles nuestros pañuelos. La complejidad del panorama quedó también de manifiesto cuando, ante la necesidad de alianzas electorales y votos, se invitó a que los pañuelos verdes convivieran con los celestes con el objetivo de enfrentar la reelección de Mauricio Macri, argumentando que era necesaria la unidad. El 10 de diciembre de 2019, sin embargo, en la multitud que acompañó en la ciudad de Buenos Aires los actos de asunción de Alberto Fernández como nuevo presidente de la Argentina, se vieron solo pañuelos verdes en las muñecas de puños en alto que hacían la V de la victoria, gesto emblemático del peronismo.[5]

Como ya dijimos, el pañuelo surgió como iniciativa de la Campaña que tiene entre sus fundadoras a la asociación civil Católicas por el Derecho a Decidir, una organización que expresa su disidencia con respecto a los mandatos morales de la jerarquía religiosa sin renunciar a su identidad de creyentes (Vaggione, 2005). De modo similar a lo experimentado durante el debate sobre matrimonio igualitario en 2010 y otras leyes que garantizan derechos sexuales y reproductivos (Dulbecco y Jones, 2018; Pecheny, Jones y Ariza, 2016), personas identificadas con algunas iglesias evangélicas y con la católica se han desmarcado de mandamientos morales o puesto en primer lugar valores vinculados con el amor al prójimo, la solidaridad y la libertad de conciencia para apoyar estas normativas. También estudiantes de escuelas confesionales de nivel medio que apoyan la legalización del aborto llevan el pañuelo verde en sus mochilas para demostrarlo, desafiando a las autoridades de la escuela y exigiendo la implementación de la ley de educación sexual integral (Felitti, 2018), y un buen número de chicas

---

[5] En México, el 12 de diciembre de 2019 se rechazó la iniciativa de ILE en el estado de Hidalgo, generando descontento y diversas reacciones entre la sociedad civil que pugna por el derecho a decidir: "Hoy, los y las diputados de Hidalgo le fallaron a las mujeres. La democracia les queda a deber a las hidalguenses. #AbortoLegalHidalgo #SeraLeyHidalgo" (GIRE, 12 de diciembre de 2019 [Actualización de estado en Twitter])

jóvenes participaron de la edición 45 de la Peregrinación a la Basílica de Nuestra Señora de Luján llevando anudados los pañuelos verdes y el color naranja que expresa la demanda por la laicidad estatal, en un gesto que separa la fe personal de las políticas públicas. Las movilizaciones del 8M y 28 de mayo de 2019, cuando se presentó en el Congreso la versión actualizada del proyecto de la Campaña para un próximo tratamiento, mostraron nuevamente los dos pañuelos juntos, enlazados, como lo está para el feminismo más visible la idea de que la laicidad estatal, definida principalmente como separación entre el Estado y la Iglesia (católica), es imprescindible para la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos, especialmente la legalización del aborto.

El pañuelo celeste que identifica a quienes se oponen a la legalización del aborto tuvo un uso puntual durante los meses del debate, pero fue desapareciendo del escenario urbano. Hay quienes ubican sus orígenes en las manifestaciones populares y "cacerolazos" de diciembre de 2001 pero, más allá de este anclaje, el celeste se asocia al cielo, a la bandera argentina y a una determinada idea de patria basada en valores cristianos.[6] En el último 28M, del lado reservado a los "celestes", poco más de cien frente a miles del lado verde, separados por un cordón que armaba la policía, podía leerse un cartel que decía: "No fue ley. No es No", un juego de palabras que apropiaba el *hashtag* feminista contra el acoso y la violencia sexual, para vanagloriarse de haber logrado perpetuar lo que para el feminismo es otra violencia.



Imagen 4
Feria del 21 Encuentro Regional de Mujeres, Lesbianas, Travestis y Trans, San Justo, provincia de Buenos Aires, 8 de septiembre de 2018.
Fotografía: Karina Felitti.

[6] Rios, Lucía (2018, 16 de mayo) "Campaña provida": ¿cómo nació el pañuelo celeste? Disponible en: https://www.telam.com.ar/notas/201805/281613-panuelo-celeste-provida.html

En México el debate sobre la despenalización del aborto en la sociedad civil y en la Iglesia católica como institución y en sus bases sociales[7] ha sido muy intenso también, y aquí el feminismo cuenta con un par de antecedentes exitosos. En 2006, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Alternativa Socialdemócrata y Campesina, a través de la Comisión de Equidad y Género, plantearon a la Asamblea Legislativa del entonces Distrito Federal –hoy Ciudad de México– la propuesta de despenalización del aborto voluntario. A principios de 2007 se generó una gran discusión pública y se incluyeron las voces de juristas, profesionales de la salud, agrupaciones feministas, organizaciones conservadoras y organizaciones no gubernamentales –entre las que destacan el Grupo de Información en la Reproducción Elegida (GIRE), IPAS México y Católicas por el Derecho a Decidir (Maier, 2008: 32)– para dar sustento a los proyectos que incluían la supresión de penas para las mujeres que consintieran el aborto durante las primeras doce semanas de gestación (GIRE, 2008). Esta propuesta se aprobó por mayoría en la asamblea el 24 de abril de 2007, fue publicada el 26 de abril en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* y entró en vigor al día siguiente. Posteriormente, la Ley de Interrupción Legal del Embarazo fue objeto de una controversia constitucional que la Suprema Corte de Justicia atendió y resolvió en 2008, después de un intenso debate entre grupos a favor y en contra de dicha ley. A la fecha, el otro estado que ha despenalizado el aborto en México es Oaxaca, lo cual sucedió a finales de septiembre de 2019.

Aun con estos antecedentes, México está lejos de tener un panorama que permita la legalización de los abortos voluntarios, ya que cada entidad federativa tiene regulaciones propias sobre el tema. De acuerdo con datos oficiales, la totalidad de los estados contemplan la violación como causal legal para interrumpir el embarazo, aunque los códigos penales locales difieren respecto a otras causas aceptadas para ese procedimiento. Por ejemplo, en estados como Aguascalientes, Baja California, Baja California Sur, Campeche, Colima, Durango, Guerrero e Hidalgo se requiere autorización de un juez o del Ministerio Público; y en San Luis Potosí y Tabasco una "comprobación de los hechos" de violación para acceder a un aborto por este motivo (GIRE, 2017). Otras causales reconocidas localmente –en Colima, Baja California Sur, Tlaxcala, Yucatán y Michoacán– son que

[7] Ver Ramírez, 2018.



exista peligro de muerte para la mujer, que el embarazo implique daños a la salud o alteraciones genéticas, que el aborto sea imprudencial, por inseminación no consentida, o que se practique por razones económicas.

Por otro lado, Guanajuato y Querétaro sólo justifican penalmente el aborto por causa de violación o si la interrupción fue sin intención (imprudencia culposa). En ambos estados las sanciones por aborto oscilan entre seis meses y tres años de prisión.[8] Estos ejemplos nos muestran una realidad compleja donde la violencia de género, los feminicidios y las violaciones a los derechos humanos se encuentran vinculados a la exigencia de protección legal por parte del Estado. El aborto, aun con sus causales permitidas, carga con un estigma y una clara marca de criminalización. Prueba de ello son más de dos mil casos penales por aborto reportados entre 2015 y 2018[9], y los resultados del estudio realizado por GIRE (2018) cuyo título es más que elocuente: "Maternidad o castigo".

En marzo de 2019, con los antecedentes de modificación de leyes locales y un panorama internacional de debate, que muestra avances pero también retrocesos como en los Estados Unidos, el estado de Nuevo León –noreste mexicano– aceptó por mayoría la llamada Ley Antiaborto que modifica el artículo primero de la constitución estatal reconociendo el derecho a la vida y la protección del Estado desde el momento de la concepción y hasta la muerte natural.[10] Esta situación reavivó el debate a escala nacional, resurgieron actores sociales y religiosos en favor de "las

---

[8] Ver *Animal Político* (2018, 10 de agosto). "Abortar en México: ¿en qué estados se criminaliza más a las mujeres por interrumpir el embarazo?". Disponible en https://www.animalpolitico.com/2018/08/abortar-mexico-mujeres-estados/

[9] Ver Arturo Ángel (2019, 08 de marzo). "En México se abrieron más de 2 mil casos penales por aborto, desde 2015". Disponible en https://www.animalpolitico.com/2019/03/mexico-casos-penales-aborto/

[10] Véase Jesús Padilla (7 de marzo de 2019): "Nuevo León: Sin aborto Legal". Disponible en https://www.reporteindigo.com/reporte/nuevo-leon-sin-aborto-legal-congreso-reforma-polarizacion-legisladores-activistas/, Forbes (6 de marzo de 2019), "Nuevo León prohíbe el aborto con derecho a la vida desde la concepción". Disponible en https://www.forbes.com.mx/nuevo-leon-prohibe-el-aborto-con-derecho-a-la-vida-desde-la-concepcion/; Erick Muñiz (6 de marzo de 2019), "Congreso de Nuevo León aprueba penalización del aborto". Disponible en https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/03/06/mujeres-que-aborten-iran-a-la-carcel-en-nuevo-leon-6386.html

dos vidas" y adoptaron las pañoletas celestes originarias de la Argentina como símbolo de identificación. En paralelo, una facción de la marea verde mexicana se pronunció en favor de la legalización del aborto portando su pañoleta verde en las muñecas y en el cuello, una forma de uso que copia la argentina.

Como testimoniaron varias feministas argentinas iniciadoras de esta lucha en la segunda mitad del siglo XX, no se les había antes ocurrido que el pañuelo podría usarse como brazalete, fueron las chicas jóvenes las que extendieron no sólo su presencia urbana sino el territorio corporal para anclarlo. Otras plantearon límites al uso que hacen del pañuelo verde los varones cisgénero, si deberían usarlo y donde colocarlo, en tanto algunas entienden que, por ejemplo, ponerlo al cuello es una forma de mostrarse ostentosamente como aliados sin que ello implique necesariamente renunciar a los beneficios que el sistema patriarcal les ofrece en la posición de "deconstruidos".

El aborto legal: una deuda de la democracia argentina

Uno de los argumentos más utilizados para legalizar el aborto en diferentes contextos ha sido exponer datos estadísticos que muestren la cantidad de muertes que produce la clandestinidad, y ubicar la cuestión en el marco de la salud pública y la responsabilidad estatal en ella. Otra forma es privilegiar el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo: aunque no hubiera una sola muerte por aborto éste debería ser legal y gratuito. En la Argentina es frecuente que organizaciones y referentes feministas, especialmente la Campaña, postule la ilegalidad como una "deuda de la democracia". Según Sutton y Borland (2017), este uso estratégico señala la relevancia de los reclamos en relación con el derecho nacional e internacional, facilita las alianzas con organizaciones de derechos humanos, permite la amplitud como la especificidad del enfoque, se conecta con un discurso extendidamente usado en la Argentina y disputa la legitimidad del contra-movimiento, cuyas estrategias detallamos más adelante. Como afirma Pecheny (2010), después de la recuperación de la democracia en 1983, la ley de divorcio de 1987 fue el primer ejemplo exitoso del uso del discurso de derechos humanos para una política de género y sexualidad. A partir de entonces, y con diferentes intensidades según los gobiernos en turno, se avanzó en una normatividad jurídica y políticas públicas que ampliaron derechos en



materia de anticoncepción, educación sexual integral, matrimonio igualitario e identidad de género, utilizando este discurso. En la década anterior, los proyectos revolucionarios que llevaban adelante las organizaciones políticas y que defendían una parte de la intelectualidad de izquierda, rechazaban al feminismo, la revolución sexual y la "píldora anti-baby", entendidas como distracciones burguesas y armas del imperialismo, que funcionaban como obstáculos a la dedicación y compromiso que demandaban la lucha armada y la necesidad estratégica de "dar hijos a la revolución" (Felitti, 2016). Asimismo, como explica Jelin (2017: 70), "en la práctica antidictatorial convergían el naciente paradigma de los derechos humanos y las mujeres, pero no como expresión de las demandas de igualdad del feminismo, sino como expresión del familismo y maternalismo más tradicionales".

Como ya señalamos, el movimiento de derechos humanos que enfrentó al terrorismo de Estado y sigue exigiendo memoria, verdad y justicia, y el activismo por la legalización del aborto materializan sus conexiones con el mismo distintivo del pañuelo. En 2018, algunas Madres de la Plaza de Mayo hablaron públicamente sobre la necesidad de legalizar el aborto, participaron de las movilizaciones, usaron el pañuelo verde en las muñecas y los blancos en la cabeza, y estos anudamientos fueron explícitos, así como el reconocimiento de estas mujeres en un linaje femenino de lucha y rebeldía por parte de las más jóvenes (Elizalde, 2018). Esto sucedió incluso con aquellas que no conocían en profundidad la historia de las feministas de los 70, ni de las Madres de la Plaza o de las propias, hasta que esta oportunidad de conversar, conocer y debatir se abrió en la política, las redes, los medios, las escuelas y los hogares. Fue en ese contexto que la ilustración "Los dos pañuelos" de la artista mendocina Mariana Baizán se volvió viral y se trasladó a camisetas, pines, calcomanías, tatuajes, pintadas, carteles y textos académicos como éste. La ilustración fue publicada por primera vez en la página de Facebook de Baizán (https://www.facebook.com/mariana.dibuja/) en marzo de 2017, en el marco de la Conmemoración del 24 de marzo, "Día Nacional de la Memoria, por la Verdad y la Justicia". Fue recién con la marea verde que la ilustración se consolidó como representativa de la continuidad, especificidad y confluencia de cada lucha, con la demarcación del territorio de cada pañuelo.[11]

[11] Sonia Santoro (23 de septiembre de 2018). "La Onda sigue verde". Disponible en https://www.pagina12.com.ar/144025-la-onda-sigue-verde



Imagen 5
"Los dos pañuelos", Mariana Baizán Disponible en https://www.facebook.com/mariana.dibujaa

Nora Cortiñas, integrante de Madres de la Plaza de Mayo Línea Fundadora, solidaria con muchas luchas actuales, entre ellas la del aborto legal, ha contado varias veces la historia del pañuelo blanco.

> Recién en 1980 empezamos a usar el pañuelo blanco en la cabeza con el nombre y apellido del familiar desaparecido bordado. Fue en la peregrinación hacia la Basílica de Luján, convocada anualmente por la juventud católica. Era nuestra oportunidad: la Basílica estaba repleta y, en especial, de jóvenes. Llevábamos folletos para repartir y frente a tanta multitud debíamos identificarnos. Surge en su momento como una forma de reconocernos entre nosotras. En realidad, cuando comenzamos a utilizarlo no eran un pañuelo sino un pañal de bebé; todas teníamos alguno en casa por nuestros nietos. Así, sin quererlo, fundamos el símbolo de las Madres (Cortiñas citada en Bellucci, 2000: 284).

Juana de Pargament y Hebe de Bonafini, cofundadoras e integrantes de la Asociación Madres de la Plaza de Mayo, también han relatado qué las llevó a utilizar un pañal para distinguirse entre la multitud peregrina.[12]

[12] Ver Canal Encuentro (30 de abril de 2015). Madres de Plaza de Mayo. La historia: los pañuelos - Canal Encuentro HD. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=dJA-vXiZ5Ks.



Este objeto, asociado a tareas de crianza que históricamente han asumido las mujeres, saltó los límites del espacio doméstico y les dio un elemento de identificación entre sí y para el mundo. El maternalismo político de la primera ola feminista argentina, que basó los reclamos de derechos civiles y políticos en su posición relacional –tenemos obligaciones de maternidad y maternaje, exigimos derechos como contraparte– (Nari, 2004) se reconfiguró en los 70 y encarnó a su modo el lema de la segunda ola: "Lo personal es político".

Si bien en el 2018 se tematizó como novedad la presencia de niñas, adolescentes y jóvenes en las movilizaciones –denominada por la prensa feminista como la "revolución de las hijas" (Peker, 2019)– no resulta un dato menor que muchas mujeres adultas, de entre 60 y 80 años, hayan participado activamente en las movilizaciones callejeras, compartiendo las nuevas formas estéticas y performativas que trajeron las más jóvenes.

Algunas pioneras en las luchas por el aborto legal y la organización del feminismo en los 70 y otras tantas que sin militancia política previa, encontraron en el nuevo escenario una oportunidad para manifestarse (Alcaraz, 2018). El clima festivo que convoca al baile se distingue del hecho de denunciar las muertes y la injusticia que trae la ilegalidad, porque lo que se celebra es la reunión y el "conjuro" antipatriarcal que proponen desde el propio cuerpo "las nietas de las brujas que no pudieron quemar".

Sobre la adopción del pañuelo verde, María Alicia Gutiérrez, académica feminista e integrante de la Campaña desde sus inicios, ha explicado:



Imagen 6
8M 2019 en Ciudad de Buenos Aires.
Foto: Laura Reyes.
De izquierda a derecha: Dora Barrancos, Nelly Minyersky, Martha Rosenberg y Nina Brugo, referentes históricas de la Campaña y del feminismo argentino.

> En el año 2001 se produce una enorme crisis política y económica en Argentina. La respuesta social es muy relevante y se pone en cuestionamiento las formas de la organización política, la crítica muy fuerte a los representantes políticos, el "que se vayan todos" y una tentativa, a través de organizaciones sociales diversas, de poner en cuestionamiento el modo de construcción de la política y del poder. Las asambleas barriales fueron una de sus expresiones urbanas. De esa historia de luchas, de ese espíritu asambleario, de la recuperación de las prácticas políticas feministas de transversalización surge en 2005 la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito, para luchar por la legalización y despenalización del aborto. Se constituye con más de 300 organizaciones que la apoyan (hoy son más de 500) y con sentido federal. Es una campaña que se desarrolla y se expresa en todo el país. El pañuelo verde, símbolo de la demanda política, se articuló en una importante sinergia con el pañuelo de las Madres de Plaza de Mayo y la dimensión de los derechos humanos (Sánchez, 1º de agosto de 2018).

Marta Alanis, fundadora de Católicas por el Derecho a Decidir Argentina (CDD), actual responsable de Relaciones Interinstitucionales de la asociación y cofundadora de la Campaña, explicó también a la prensa la razón del verde: "Es un color que tiene que ver con la vida: lo usan el ecologismo y algunos profesionales de la salud; pero al mismo tiempo es un color que no refleja identidades partidarias",[13] una elección que amplía el horizonte de interpelación y disputa la caracterización de "pro vida" a los grupos anti legalización.

El movimiento feminista también ha hecho uso de la consigna "Nunca Más", título del informe elaborado por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) creada en 1985 por el gobierno de Raúl Alfonsín (Crenzel, 2008), que condensa el repudio, la resistencia y el reclamo de justicia frente al terrorismo de Estado. "Nunca más al aborto clandestino", "Nunca más solas", y también la asociación de la maternidad forzada que impone la ilegalidad del aborto con lo vivido por las detenidas desaparecidas embarazadas, obligadas a transitar sus gestaciones y partos en centros clandestinos de detención, cuyos bebés fueron apropiados como

---

[13] Véase Télam (28 de marzo de 2019), "Día Internacional de la mujer: 8M minuto a minuto". Disponible en http://www.telam.com.ar/cobertura-en-vivo/33/dia-internacional-de-la-mujer-el-8m-%20minuto-a-minuto



"botín de guerra" (unos 500 según datos de la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo) y ellas asesinadas. La esclavitud sexual y reproductiva que narra Margaret Atwood en su novela *El cuento de la criada* (1985), que se inspira en este tramo de la historia argentina, fue escenificada en algunas *performances* artísticas que sumaron el pañuelo verde por el aborto legal a la cofia blanca y la capa roja que distingue a las criadas de esta distopía.[14]

También los grupos antilegalización se sirven del discurso de los derechos humanos: se presentan como defensores de la vida y de los derechos de los no nacidos y postulan al aborto como un crimen contra la humanidad (Faúndes y Defago, 2013; Vacarezza, 2012). Se trata, en términos de Vaggione (2005), de una politización reactiva sostenida en lenguajes y argumentos que muestran un secularismo estratégico: minimizan las referencias religiosas para abrevar en la jurisprudencia internacional, estudios de embriología e imágenes del desarrollo fetal, y en el caso de Argentina y recientemente en Chile, procuran asimilar al feto abortado con un "desaparecido en democracia" (Felitti e Irrazábal, 2018; Gudiño Bessone, 2017) o un feminicidio. Como en el caso del pañuelo celeste, se trata de respuestas especulares que también adoptan reglas de espectacularidad pública.

El pañuelo verde: objeto viajero y símbolo transnacional

El trayecto que siguió el pañuelo por América Latina fue un viaje material y simbólico, que responde a intereses particulares condensados en un objeto específico y a la lógica de circulación transnacional de los símbolos y objetos que se ha alimentado a través del proceso de glocalización (Robertson, 1997). Esta perspectiva permite hacer comprensibles las conexiones entre lo global y lo local, y revelar las afectaciones mutuas que ocurren en los objetos y los símbolos a partir de su circulación. Siguiendo a De la Torre (2018), el concepto de "glocalización" alimenta el análisis sobre cómo los procesos y significados globales afectan las dinámicas y decisiones locales, permite mirar sus desplazamientos por redes y circuitos transnacionales y estudiar así su relocalización en los contextos de arribo.

Con otros antecedentes –como la mano naranja usada por las feministas uruguayas en el 2000, que en la Argentina cambió su color al verde,

[14] Ver Elena Roger, y Las Criadas (2018, 26 de julio), "Acción por el aborto". Disponible en https://www.pagina12.com.ar/130835-accion-por-el-aborto

y que en 2017 llegó a Chile para participar de su debate sobre abortos no punibles (Vacarezza, 2019)–, el pañuelo adoptado en distintos países sirvió para visibilizar un escenario restrictivo compartido en materia de acceso a derechos sexuales y reproductivos plenos y un movimiento feminista dispuesto a cambiar esa situación. Se deslocalizó de su contexto territorial de origen, distinguiéndose como había hecho ya con el pañuelo blanco de las Madres y Abuelas, y llegó a otros escenarios sociales y culturales sin que el símbolo y su significado perdiesen sus soportes originales. Además de ser parte constitutiva del repertorio visual de la marea verde, adquirió una potencia simbólica integradora al condensar en un objeto fácilmente portable, transportable y reproducible a bajo costo, la exigencia por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito en distintos países, incluido México, y un mismo mensaje: "Mi cuerpo, mi decisión".

Después de la primera votación en la Argentina durante junio de 2018, en México se había lanzado la propuesta de generar una insignia equivalente al pañuelo verde. Esta iniciativa impulsada por grupos feministas, principalmente desde Twitter, intentó elegir un color y una frase que representara los intereses por la legalización del aborto, pero las

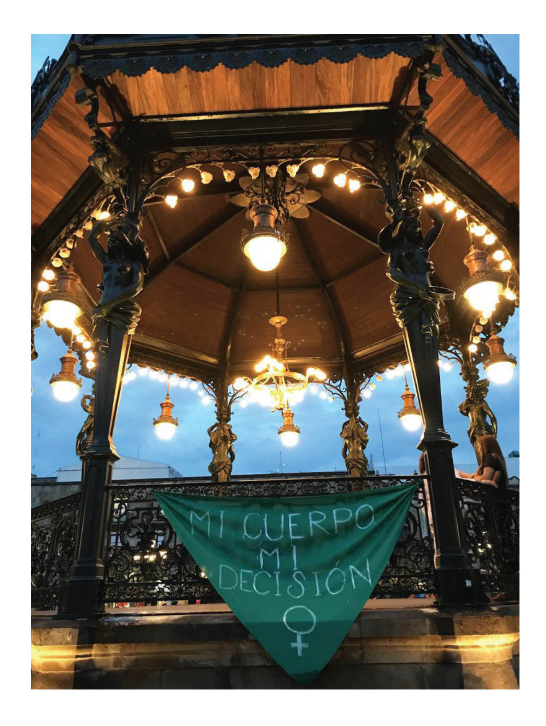


Imagen 7
Mi Cuerpo mi decisión. Marcha del #8A, 2019. Guadalajara, Jalisco.
Foto: Arcelia Paz



propuestas –pañuelo blanco o dorado– no tuvieron tracción ni generaron identificación entre las usuarias y menos aún de los colectivos organizados. Finalmente se decidió adoptar el pañuelo verde que, para ese momento, estaba ya instalado en el imaginario social como símbolo internacional por el aborto libre, seguro y gratuito.

La primera vez que tuvo presencia colectiva y masiva fue en el "Pañuelazo" de agosto de 2018, que respondió a un llamado internacional de apoyo a la multitud que se manifestaba en las calles de la Argentina mientras la Cámara de Senadores debatía y votaba el proyecto.[15] Las marchas se realizaron en distintas ciudades mexicanas y llevaron como estandarte la pañoleta verde, junto con mantas, camisetas de elaboración casera, esténciles, calcomanías, todo con mensajes que exigían el aborto legal. La respuesta a esta convocatoria mostró que la marea verde había llegado a México para quedarse, que colectivos y mujeres – independientemente de su identificación como feministas– se sumaban a la exigencia internacional por la maternidad elegida y confirmaban que el pañuelo verde sería el estandarte de esta lucha.

Las discusiones sobre el aborto, aunque no eran nuevas, se avivaron en distintos espacios, incluyendo los académicos. Uno de los debates más controversiales fue el "Diálogo en torno al Derecho a Decidir" realizado en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) en septiembre de 2018 en la ciudad de Guadalajara.[16] El acto, organizado por la Sociedad de Alumnos de Relaciones Internacionales y la Sociedad de Alumnos de Gestión Pública y Políticas Globales de esta institución, convocó a expertas de organizaciones civiles (CLADEM, GIRE y Católicas por el Derecho a Decidir) para dialogar sobre el tema del aborto, su legalización y la situación en México. El cartel de difusión circuló por las redes sociales rápidamente y generó gran expectativa por el empuje del contexto y su sede: una universidad jesuita. La universidad recibió críticas en sus redes sociales por parte de grupos provida y padres y madres de familia, mientras que el Arzobispo de Guadalajara y presidente de la Conferencia

---

[15] Mariana Recamier (8 de agosto de 2018), "Mexicanas se movilizan para pedir aborto legal en Argentina". Disponible en https://www.reporteindigo.com/reporte/mexicanas-se-movilizan-pedir-aborto-legal-en-argentina/

[16] Véase ITESO (26 de septiembre de 2018), Diálogo por el derecho a decidir. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=dJA-vXiZ5Ks.

del Episcopado Mexicano, el Cardenal Francisco Robles Ortega, reiteró que se oponía al aborto y precisó que ese foro no contaba con la autorización de la Iglesia.[17] Con la presión recibida, la institución decidió, momentáneamente, cancelar el evento bajo el argumento de que no existían garantías de seguridad para su realización.[18] Esto dio pie a movilizaciones estudiantiles en favor del diálogo dentro de la universidad e incluso se consideró realizar este diálogo en el Parque de la Revolución, en el centro de la ciudad. Finalmente, la institución accedió a que tuviese lugar en sus instalaciones, con un anuncio que usó el *hashtag* #itesoSÍdialoga,[19] y abrió la invitación a alumnos, exalumnos y organizaciones. La reunión tuvo lugar en el auditorio principal con un público que desbordó lo esperado y fue transmitida por *streaming*.[20] El rector en turno, el sacerdote jesuita José Morales Orozco, en su mensaje de bienvenida aseguró que "el ITESO está por la vida, está contra el aborto, pero antes que eso está a favor de la libertad de conciencia... Nadie puede juzgar, sólo Dios",[21] mientras que en las redes, los alumnos y la sociedad en general celebraban el evento y la llegada de la marea verde a las instituciones académicas. En el *streaming* y en las múltiples publicaciones en las redes sociales, muchas mujeres y varo-

[17] Véase Arquidiócesis de Monterrey (2 de octubre de 2018), "Cardenal Robles Ortega no autorizó evento a favor del aborto en el ITESO". Disponible en https://www.arquidiocesismty.org/arquimty/cardenal-robles-ortega-no-autorizo-evento-a-favor-del-aborto-en-el-iteso/

[18] Ver ITESO (25 de septiembre de 2018), "A la comunidad universitaria del #ITESO, sobre la suspensión del diálogo "Por el derecho a decidir" @alumnositeso @itesoegresados @Politicas_ITESO" [Actualización de estado en Twitter]. Disponible en https://twitter.com/ITESO/status/1044734133099003905/photo/1

[19] Ver ITESO (2918, 26 de septiembre). "#itesoSÍdialoga El foro "El derecho a decidir" se llevará a cabo en el Auditorio Pedro Arrupe, SJ, hoy, a las 4pm. #HablemosdePaz @Politicas_ITESO @alumnositeso @itesoegresados" [Actualización de estado en Twitter]. Disponible en https://twitter.com/ITESO/status/1045017351610142721/photo/1

[20] Véase Gabriela Castillo (27 de septiembre de 2018), "La larga y complicada historia de un foro sobre aborto en el ITESO". Disponible en https://plumasatomicas.com/noticias/mexico/aborto-foro-derecho-decidir-iteso/

[21] Véase David Ramos (2 de octubre de 2018), "Arzobispo de Guadalajara a universidad jesuita: No al aborto". Disponible en https://www.aciprensa.com/noticias/arzobispo-de-guadalajara-a-universidad-jesuita-no-al-aborto-76005



nes usaron el pañuelo verde siguiendo el estilo de las activistas argentinas, pero también lo hicieron con camisetas, suéteres o accesorios del color antes conocido como "verde Benetton" y ahora identificado como "verde aborto" o "abortero".

Un segundo momento en el cual se hizo visible el pañuelo verde en México, y de manera totalmente contundente, fue el 28 de septiembre de 2018 en el marco del Día de Acción Global por un Aborto Legal y Seguro. Al igual que en el Pañuelazo de agosto, esta marcha se realizó en la capital del país con una presencia multitudinaria. Las mujeres asistentes, en grupos organizados, con amigas, sus parejas o por su propia cuenta, portaban ropa o accesorios color verde, entre los que se resaltaban los pañuelos verdes de factura casera, los de letras blancas impresas confeccionados por organizaciones de mujeres que los vendían a un precio que cubría sólo la compra del material y grandes mantas triangulares como la insignia que encabezaba la reunión y su trayecto por las calles.

El color verde como distintivo en sus diferentes presentaciones y el pañuelo usado de distintas formas –en el cuello, en la muñeca, cubriendo la boca, etc.– causó la curiosidad de transeúntes que se iban encontrando con la marea verde mexicana. ¿Por qué ese pañuelo?, ¿qué frases tiene escritas?, ¿ahora por qué marchaban las mujeres? fueron preguntas que se escucharon varias veces en la caminata. Al ir encontrando las respuestas en las pintas del pañuelo y al escuchar las consignas –"Aborto sí, aborto no, eso lo decido yo" y "Saca tus rosarios de nuestros ovarios"– surgieron muestras tanto de apoyo como de rechazo.



Imagen 8
Manta del 28S 2018.
Parque Morelos,
Guadalajara, México.
Foto: Arcelia Paz.

En el caso de Guadalajara, reconocida como la segunda ciudad más grande de México así como una de las más importantes en términos de la feligresía católica, el andar de la marea verde tuvo varios momentos de tensión que incluyeron abucheos y gritos por parte de varones en la calle, acoso y amenazas sobre "el delito" que se estaba promoviendo, la condena del alma de las manifestantes, e incluso varios incidentes por parte de elementos de la policía municipal hacia las participantes.[22]

Con esta manifestación llevada a cabo a escala nacional y con su cobertura mediática, cada vez más personas, incluso fuera de los círculos activistas y feministas, comenzaron a relacionar el pañuelo verde con el movimiento por la legalización del aborto y sus implicaciones: la gestación/maternidad por elección y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo. El uso del pañuelo verde no sólo rebasó los límites territoriales que le dieron origen, sino los límites de los grupos organizados identificados como feministas. Esta lógica de ensamblaje,[23] tal como la denomina Álvarez (2019), congrega diversos actores individuales, colectivos y posicionamientos sociales, civiles y políticos, y es una manifestación de la movilidad característica de los feminismos actuales. El pañuelo y su uso condensaron no sólo la lucha por una causa que animaba el (re)ensamblaje de actores de diversa índole, sino que materializaron la solidaridad de la lucha feminista global. De esta manera, tanto el uso

[22] Claudia Altamirano (28 de septiembre de 2018), "La marea verde en la CDMX: mujeres marchan por la legalización del aborto en México", *Animal Político*. Disponible en https://www.animalpolitico.com/2018/09/marea-verde-mujeres-marcha-aborto/ y Carolina Gómez (29 de septiembre de 2018), "Aborto legal en todo el país, exigencia en la marcha de ayer". *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/09/29/aborto-legal-en-todo-el-pais-exigencia-en-la-marcha-de-ayer-279.html

[23] Siguiendo a esta autora, el ensamblaje "busca reforzar la relevancia de la agencia, del actuar, por medio del cual elementos heterogéneos son colocados en relación, simultáneamente transformándose, transformando lo que los reúne y, al final, transformando lo que los rodea" (Carvalho, 2018: 95-96, cfr. en Álvarez, 2019: 75). En este sentido, el carácter heterogéneo de la composición de las recientes manifestaciones sociales y activistas aparece como la marca de los feminismos contemporáneos; así, "los ensamblajes activistas suelen remodelar y resignificar las prácticas y discursos, así como los parámetros de los campos discursivos de acción" (Álvarez, 2019: 92).

en colectivo como su circulación en lo cotidiano permitieron que este símbolo adquiriera sentido para aquellas que lo portaban, pero también sirvió como una campaña de concientización y difusión de una apuesta política que se hace evidente a partir de la materialidad del objeto. Y a su vez, siguiendo la propuesta de análisis de Algranti (2013) sobre las mercancías religiosas, más allá de una geografía física en donde el pañuelo circuló de mano en mano, las imágenes y estrategias de activismo digital, ampliaron las zonas de pertenencia y la llegada del símbolo sin que fuera necesario compartir presencialmente el espacio.

En la Argentina este ensamblaje también fue evidente en el Congreso, cuando representantes de distintos partidos políticos se unieron para reunir los votos necesarios para la aprobación de la ley y se mostraron en el debate, que se transmitía por diferentes medios, con el pañuelo verde en sus escaños o muñecas. En México el pañuelo adquirió otra visibilidad en los medios de comunicación gracias a su presencia en la Cámara de Senadores y de ese modo llegó a grupos sociales que no participan o siguen las redes sociales y tienen como principal vehículo de información la televisión y la radio. El 7 de marzo de 2019, varios senadores colocaron en sus escaños el pañuelo verde, lo que provocó el enojo y el rechazo de Lilly Téllez, senadora de Sonora por el partido Movimiento de Regeneración Nacional, actualmente en el gobierno, quien confrontó a los senadores del partido Movimiento Ciudadano por haber colocado "un trapo verde" en su escaño sin su consentimiento. Al denominarlo así intentó descalificar el símbolo al asociarlo a un elemento de descarte, sin considerar que el trapo es también una herramienta de limpieza y de trabajo de millones de mujeres. La versatilidad del emblema nuevamente se



Imagen 9
Marcha del #8A, 2019.
Guadalajara, México.
Foto: Arcelia Paz



ponía de manifiesto. En los videos y notas que circularon por la red y los medios de comunicación, se mostraba a la Senadora Téllez sosteniendo con rechazo el pañuelo y diciendo:

> Poner un trapo verde en mi escaño hace que otras mujeres y ciudadanos piensen que yo apoyo el aborto, cuando estoy en contra. Yo les pido que así como yo no voy a arrancarles un trapo verde del cuello, ustedes no vengan a poner un trapo verde a mi escaño que para mí significa la muerte. Yo represento a muchas personas que creemos que el aborto es un asesinato de una persona. Es más, a los senadores que están en contra del aborto los invito a que me apoyen a presentar algo igual a lo que hizo el congreso de Nuevo León, yo apoyo lo que hizo y felicito al congreso de Nuevo León.[24]

Este hecho, que circuló por varios días en la prensa y los medios en el ámbito nacional, habilitó el debate sobre el aborto legal y sobre el uso del pañuelo verde, llevándolo a otros públicos. Las reacciones que provocó su presencia en los escaños mostró que el actual partido en el poder y sus representantes –que son mayoría en el Congreso– defienden una agenda política conservadora con respecto a los derechos reproductivos –entre otros–, como observamos antes al referirnos a la ley aprobada en Nuevo León. Esta situación, sumada a las discusiones sobre el matrimonio igualitario, entre otras, ha colocado nuevamente en la agenda pública y académica la vigencia y el estado de la laicidad en México.

A modo de cierre

El pañuelo verde que propuso como distintivo la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito en la Argentina es hoy un estandarte de la lucha feminista en la región y un signo de identificación capaz de despertar afectos y emociones diferenciados. Orgullo, seguridad, algarabía, temor, rechazo, ira, desprecio, son algunos de los sentimientos que se asocian a este símbolo, que pasó de un uso extraordinario y restringido a fechas específicas, un espacio corporal y un país, a multiplicar su presencia en la vida cotidiana, a usarse en diferentes partes del cuerpo, recorrer el

---

[24] Nación 321 (7 de marzo de 2019), "Lilly Téllez: yo creo que el aborto sí es el asesinato de una persona". Disponible en https://www.nacion321.com/congreso/lily-tellez-yo-creo-que-el-aborto-si-es-el-asesinato-de-una-persona



espacio atado a la correa de un bolso o maleta, quedar fijo en la reja de una ventana o el dispensador de cerveza artesanal en un bar, y sobre todo, a ser un símbolo viajero entre diferentes países. El pañuelo verde es una expresión pública y orgullosa de apoyo al aborto legal, manifiesta amor y sororidad cuando es un regalo, resulta una fuente de ingresos para quienes lo confeccionan y comercializan, señaliza confianza y seguridad cuando en la caminata nocturna en solitario lo encontramos en otra mochila, indigna cuando quien lo lleva no hace honor a la justicia social ni trabaja para hacer caer al patriarcado, y es un distintivo que preferimos disimular si anticipamos el acecho de la violencia sexista o si pensamos que resultará una barrera para comenzar una conversación que ayude a deconstruir estereotipos de género.

Su uso extendido en los territorios nacionales, corporales, políticos y de género, clase y edad materializó el ensamblaje de una solidaridad feminista a niveles no imaginados. En un escenario de circulación global y transnacional de las consignas, desde "Ni Una Menos" a "MeToo", que se apoyan en el poder de convocatoria y movilización de las redes sociales, el pañuelo verde –o la pañoleta verde, como se le llama en México– es un signo tangible y visible que pone en suspenso las discusiones en el interior del movimiento de temas como el sexo comercial, la pornografía, los privilegios de las mujeres blancas de clase media y posiciones segregacionistas respecto a la transexualidad. Este símbolo invita a la (re)articulación de diversos actores individuales y colectivos, y propone un margen de acuerdo y consenso sin negar particularidades ni silenciar las diferencias.

Con una velocidad mayor que la que podía darse en los años 70 y 80, cuando las viajeras llevaban y traían libros, revistas, ideas y debates, y las exiliadas argentinas se volvían feministas en México, un objeto de confección simple –clave para su éxito como emblema– se expande sin más límites que los impuestos por los grupos contrarios a la legalización, quienes a modo especular (re)crean su simbología (pañuelo celeste) y *slogans* (No es No), exacerban lo plebiscitario y la idea de consenso; y en el caso de la Argentina, se insertan en los debates sobre historia reciente y derechos humanos.

Los pañuelos son los elementos principales de la marea verde, la insignia que representa y sintetiza la lucha por los derechos humanos, los derechos reproductivos y la protección del Estado a las decisiones reproductivas de las mujeres y las personas con capacidad de gestar. Se com-

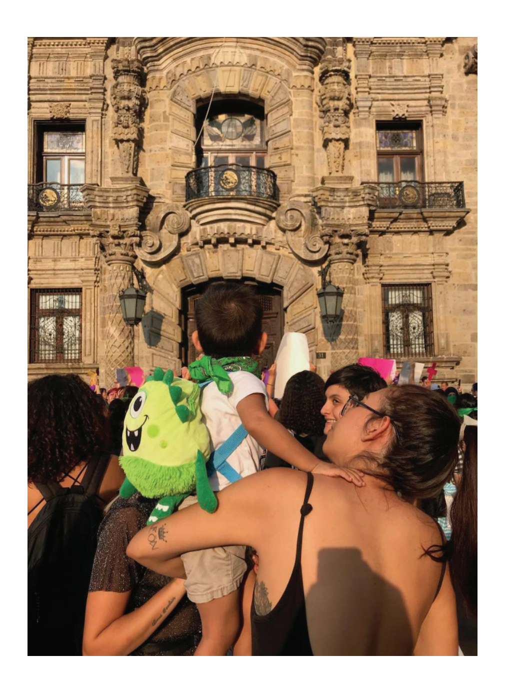


Imagen 10
El pañuelo en la brillantineada tapatía. Guadalajara, México. 16 de agosto de 2019. Foto: Arcelia Paz

binan con accesorios verdes, violetas, el pañuelo naranja del Estado laico y el *glitter* que desde agosto de 2019 no es sólo verde, como lo mostró la presencia de la diamantina rosa en las movilizaciones en México en reacción a la falta de respuesta de las autoridades a la violencia de género y el hecho que las propias fuerzas de seguridad sean las que atacan y violan a las mujeres.

El modo de llevar el pañuelo marca una pertenencia generacional, que refiere a la renovación del feminismo, de nuevas olas que, más allá de la estética –y también a partir de ella–, han renovado la forma de hacer política desde los canales utilizados hasta el despliegue performático. Ver a las Madres de la Plaza de Mayo alzar el pañuelo verde, hablar con lenguaje inclusivo y tomar las calles sin que la edad sea un freno las confirma como antecesoras que siguen su agenda y al mismo tiempo se abren a nuevas necesidades, expresiones y movimientos. Desde esta posición hacen confluir las demandas por el aborto legal, la justicia social, la restitución de la identidad de cada nieto/a apropiado/a, la cárcel común a cada genocida y el fin de la represión de las fuerzas de seguridad en un mismo acto, con un mismo símbolo, que cambia de color y de ubicación corporal pero mantiene y duplica la identificación política y afectiva que reclama:



ni una muerta más a causa de un aborto clandestino ni violencia sexista y la soberanía corporal de todas las personas.

Bibliografía

Alcaraz, Florencia (2018). ¡Que sea ley! La lucha de los feminismos por el aborto legal. Buenos Aires: Marea Editorial.

Algranti, Joaquín (ed.) (2013). "Introducción", en *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos.

Altamirano, Claudia (2018). "La marea verde en la CDMX: mujeres marchan por la legalización del aborto en México", en *Animal Político*. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/2018/09/marea-verde-mujeres-marcha-aborto/, consultado el 22 de enero de 2020.

Álvarez, Sonia (2019). "Feminismos en movimiento, feminismos en protesta" en *Revista Punto Género*, núm. 11. https://doi.org/10.5354/0719-0417.2019.53881

Ángel, Arturo (2019). "En México se abrieron más de 2 mil casos penales por aborto, desde 2015", en *Animal Político*. Recuperado de https://www.animalpolitico.com/2019/03/mexico-casos-penales-aborto/ consultado el 22 de enero de 2020.

Animal Político (2018). "Abortar en México: ¿en qué estados se criminaliza más a las mujeres por interrumpir el embarazo?", en *Animal Político*. Recuperado de: https://www.animalpolitico.com/2018/08/abortar-mexico-mujeres-estados/, consultado el 22 de enero de 2020.

Arquidiócesis de Monterrey (2018). "Cardenal Robles Ortega no autorizó evento a favor del aborto en el ITESO", en *Arquidiocesisdemty.org*. Recuperado de https://www.arquidiocesismty.org/arquimty/cardenal-robles-ortega-no-autorizo-evento-a-favor-del-aborto-en-el-iteso/, consultado el 22 de enero de 2020.

Bellucci, Mabel (2000). "El Movimiento de Madres de Plaza de Mayo", en Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini (comp.), *Historia de las Mujeres en la Argentina, Siglo XX*, t. II. Buenos Aires: Taurus, pp. 266-287.

Bellucci, Mabel (2014). *Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo*. Buenos Aires: capital intelectual.

Boletín Oficial de la República Argentina (2019) *Ministerio de Salud. Resolución 1/2019RESOL-2019-1-APN-MS.* Recuperado de https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/223829/20191213, consultado el 22 de enero de 2020.

Burton, Julia (2017). "De la Comisión al Socorro: trazos de militancia feminista por el derecho al aborto en Argentina", en *Descentrada*, vol.1, núm. 2. Recuperado de: http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe020, consultado el 22 de enero de 2020.

Canal Encuentro (2015). *Madres de Plaza de Mayo. La historia: los pañuelos* (video). https://www.youtube.com/watch?v=dJA-vXiZ5Ks, consultado el 21 de enero de 2020.

Carbajal, Mariana (2018). "El pañuelo verde, el símbolo", en *Página 12*. Recuperado de: https://www.pagina12.com.ar/121322-el-panuelo-verde-el-simbolo, consultado el 22 de enero de 2020.

Castillo, Gabriela (2018). "La larga y complicada historia de un foro sobre aborto en el ITESO", en *Plumas Atómicas*. Recuperado de https://plumasatomicas.com/noticias/mexico/aborto-foro-derecho-decidir-iteso/, consultado el 22 de enero de 2020.

Crenzel, Emilio (2008). *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dulbecco, Paloma y Daniel Jones (2018). "Lxs evangélicxs ante los derechos sexuales y reproductivos; más allá de la reacción conservadora", en *Sociales en Debate*, núm. 14. Recuperado de https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/article/view/3347, consultado el 22 de enero de 2020.

Elizalde, Silvia (2018). "Hijas, hermanas, nietas: genealogías políticas en el activismo de género de las jóvenes", en *Ensambles*, vol. 4, núm. 8, pp. 86-93. Recuperado de http://www.revistaensambles.com.ar/ojs-2.4.1/index.php/ensambles/article/view/149, consultado el 22 de enero de 2020.

Faúndes, José Manuel Morán y María Angélica Peñas Defago (2013). "¿Defensores de la vida? ¿De cuál vida? Un análisis genealógico de la noción de vida sostenida por la jerarquía católica contra el aborto", en *Sexualidad, Salud y Sociedad*, núm. 15, pp. 10-36. https://doi.org/10.1590/S1984-64872013000300002

Felitti, Karina y Gabriela Irrazábal (2018). "Los no nacidos y las mujeres que los gestaban: significaciones, prácticas políticas y rituales en



Buenos Aires", en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 64, pp. 125-137. https://doi.org/10.7440/res64.2018.10

Felitti, Karina (2018). "Las chicas del pañuelo verde en las escuelas religiosas: sentidos en disputa más allá de la laicidad estatal", en *Sociales en Debate*, núm. 14. Recuperado de https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/article/view/3354, consultado el 22 de enero de 2020.

Felitti, Karina (2016). "Maternidades y militancia en la Argentina de los 70. Notas históricas para pensar las maternidades colectivas contemporáneas", en *Revista de Historia Regional*, vol. 21, núm. 2, pp. 432-458. https://doi.org/10.5212/Rev.Hist.Reg.v.21i2.0006

Forbes (2019). "Nuevo León prohíbe el aborto con derecho a la vida desde la concepción", en *Forbes*. Recuperado de https://www.forbes.com.mx/nuevo-leon-prohibe-el-aborto-con-derecho-a-la-vida-desde-la-concepcion/, consultado el 22 de enero de 2020.

Frigerio, Alejandro (1999). "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", en *Alteridades*, vol. 9, núm. 18, pp.5-18.

Gómez, Carolina (2018). "Aborto legal en todo el país, exigencia en la marcha de ayer", en *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/09/29/aborto-legal-en-todo-el-pais-exigencia-en-la-marcha-de-ayer-279.html , consultado el 22 de enero de 2020.

Grupo de información en reproducción elegida (GIRE) (2019). Hoy, los y las diputados de Hidalgo le fallaron a las mujeres. La democracia les queda a deber a las hidalguenses. #AbortoLegalHidalgo #SeraLeyHidalgo [Actualizacion de estado de Twitter]. Recuperado de https://twitter.com/GIRE_mx/status/1205186120520290307?s=20, consultado el 21 de enero de 2020.

Grupo de información en reproducción elegida (GIRE) (2018). *Maternidad o castigo. La criminalización del aborto en México*. México: Grupo de Información en Reproducción Elegida, A.C.

Grupo de información en reproducción elegida (GIRE) (2017). *Violencia sin interrupción*. México: Grupo de Información en Reproducción Elegida, A.C. Recuperado de https://aborto-por-violacion.gire.org.mx/assets/pdf/violencia_sin_interrupcion.pdf, consultado el 22 de enero de 2020.

Grupo de información en reproducción elegida (GIRE) (2008). "La despenalización del aborto en la ciudad de México", en *Debate Feminista*, vol. 38, pp. 3-8. Recuperado de http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/038_01.pdf, consultado el 22 de enero de 2020.

Gudiño Bessone, Pablo (2017). "Activismo católico antiabortista en Argentina: *performances*, discursos y prácticas", en *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, núm. 26, p. 38-67. https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.26.03.a.

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) (2018). "A la comunidad universitaria del #ITESO, sobre la suspensión del diálogo "Por el derecho a decidir" @alumnositeso @itesoegresados @Politicas_ITESO" [Actualización de estado en Twitter]. Recuperado de: https://twitter.com/ITESO/status/1044734133099003905/photo/1, consultado el 21 de enero de 2020.

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)(2018, 26 de septiembre). *Diálogo por el derecho a decidir* [video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=dJA-vXiZ5Ks, consultado el 24 de enero de 2020.

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)(2018, 26 de septiembre). "#itesoSÍdialoga El foro "El derecho a decidir" se llevará a cabo en el Auditorio Pedro Arrupe, SJ, hoy, a las 4pm. #HablemodePaz @Politicas_ITESO @alumnositeso @itesoegresados" [Actualización de estado en Twitter]. Recuperado de: https://twitter.com/ITESO/status/1045017351610142721/photo/1, consultado el 21 de enero de 2020.

Jelin, Elizabeth (2017). *Las luchas por el pasado. Cómo construimos la memoria social.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Nación 321 (2019). "Lilly Téllez: yo creo que el aborto sí es el asesinato de una persona". Recuperado de https://www.nacion321.com/congreso/lily-tellez-yo-creo-que-el-aborto-si-es-el-asesinato-de-una-persona, consultado el 22 de enero de 2020.

Nari, Marcela (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político. Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires: Biblos.

Maier, Elizabeth (2008). "La disputa por el cuerpo de la mujer, la/s sexualidad/es y la/s familia/s en Estados Unidos y México", en *Frontera Norte*, vol. 20, núm. 40, pp. 7-47. Recuperado de http://www.



redalyc.org/pdf/136/13624001.pdf, consultado el 22 de enero de 2020.

Morcillo, Santiago y Karina Felitti (2017). "'Mi cuerpo es mío'. Debates y disputas de los feminismos argentinos en torno al aborto y al sexo comercial", en *Amerika*, núm. 16, pp. 1-15. https://doi.org/10.4000/amerika.8061

Muñiz, Erick (2019). "Congreso de Nuevo León aprueba penalización del aborto", en *La Jornada*. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/03/06/mujeres-que-aborten-iran-a-la-carcel-en-nuevo-leon-6386.html, consultado el 22 de enero de 2020.

Padilla, Jesús (2019). "Nuevo León: sin aborto legal", en *Reporte Índigo*. Recuperado de https://www.reporteindigo.com/reporte/nuevo-leon-sin-aborto-legal-congreso-reforma-polarizacion-legisladores-activistas/, consultado el 22 de enero de 2020.

Pecheny, Mario, Daniel Jones y Lucía Ariza (2016). "Sexualidad, política y actores religiosos en la Argentina post-neoliberal (2003-2015)", en Macarena Saéz y José Manuel Morán Faúndes (ed.), *Sexo, delitos y pecados: intersecciones entre religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina*. Washington: Center for Latin American & Latino Studies American University, pp. 53-90. Recuperado de https://www.american.edu/centers/latin-american-latino-studies/upload/3-15-17-SEXO-DELITOS-PECADOS-3-0.pdf, consultado el 22 de enero de 2020.

Pecheny, Mario (2010). "Parece que no fue ayer: el legado político de la Ley de Divorcio en perspectiva de derechos sexuales", en Roberto Gargarella, María Victoria Murillo y Mario Pecheny (comp.), *Discutir Alfonsín*. Buenos Aires: Siglo xxi, pp. 85-113.

Peker, Luciana (2019). *La revolución de las hijas*. Buenos Aires: Paidós.

Radi, Blas (2018). "Mitología política sobre aborto y hombres trans", en *Sexuality Policy Watch*. Disponible en https://sxpolitics.org/es/3945-2/3945, consultado el 22 de enero de 2020.

Ramírez, María del Rosario (2018). "Narrativas religiosas y aborto legal", en Carlos Garma, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coord.), *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*. México: Departamento de Antropología-uam Iztapalapa/Ediciones del Lirio, pp. 135-154.

Ramón, Agustina y Soina Ariza (2018). *La legalidad del aborto en la Argentina*. Buenos Aires: ELA/REDAAS/CEDES. Recuperado de http://www.redaas.org.ar/archivos-actividades/129-LEGALIDAD%20DEL%20ABORTO%20-%20ARM%20y%20SA.pdf, consultado el 22 de enero de 2020.

Ramos, David (2018). *Arzobispo de Guadalajara a universidad jesuita: No al aborto*, en *ACIPRENSA*. Recuperado de https://www.aciprensa.com/noticias/arzobispo-de-guadalajara-a-universidad-jesuita-no-al-aborto-76005, consultado el 22 de enero de 2020.

Recamier, Mariana (2018). "Mexicanas se movilizan para pedir aborto legal en Argentina", en *Reporte Índigo*. Recuperado de https://www.reporteindigo.com/reporte/mexicanas-se-movilizan-pedir-aborto-legal-en-argentina/, consultado el 22 de enero de 2020.

Ríos, Lucía (2018). "Campaña provida: ¿cómo nació el pañuelo celeste?", en *Télam*. Recuperado de https://www.telam.com.ar/notas/201805/281613-panuelo-celeste-provida.html, consultado el 22 de enero de 2020.

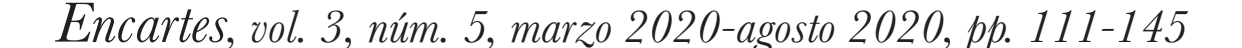
Robertson, Roland (1997). "Glocalización tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad", en Juan Carlos Monedero (coord.), *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización*. Madrid: Trotta, pp. 261-284.

Roger, Elena y Las Criadas (2018). "Acción por el aborto", en *Página 12*. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/130835-accion-por-el-aborto, consultado el 22 de enero de 2020.

Torre, Renée de la (2018). "Itinerarios teóricos metodológicos de una etnografía transnacional", en *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 12, núm. 24. https://doi.org/10.28965/2018-024-02

Vacarezza, Nayla (2019). "Manos y pañuelos. Contagios políticos y derroteros transnacionales de dos símbolos a favor del aborto legal en el Cono Sur", ponencia presentada en LASA 2019, Boston, Estados Unidos, 24-27 de mayo.

Vacarezza, Nayla (2012). "Política de los afectos, tecnologías de visualización y usos del terror en los discursos de los grupos contrarios a la legalización del aborto", en Ruth Zurbriggen y Claudia Anzorena (comp.), *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*. Buenos Aires: Herramienta, pp. 209-226.





Vaggione, Juan Marco (2005). "Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo", en Marta Vasallo (ed.), *En nombre de la vida. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir*. Córdoba: Edición Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 137-167.

Sánchez, Ana (2018). "Pañuelos verdes: una historia de lucha feminista. Entrevista a María Alicia Gutiérrez, Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y gratuito en Argentina", en *Diario El Salto*. Recuperado de https://www.elsaltodiario.com/vidas-precarias/entrevista-a-maria-alicia-gutierrez-campana-nacional-por-el-derecho-al-aborto-legal-seguro-y-gratuito-en-argentina, consultado el 22 de enero de 2020.

Santoro, Sonia (2018). "La onda sigue verde", en *Página 12*. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/144025-la-onda-sigue-verde

Suárez, Hugo José (2008). "La fotografía como fuente de sentidos". *Cuaderno de Ciencias Sociales*, núm. 150. San José de Costa Rica: FLACSO Costa Rica/Asdi.

Sutton, Bárbara y Elizabeth Borland (2017). "El discurso de los derechos humanos y la militancia por el derecho al aborto en la Argentina". Trabajo presentado en *Horizontes revolucionarios. Voces y cuerpos en conflicto*. XIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres. VIII Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, 24 al 27 de Julio 2017.

Télam (2019). "Día Internacional de la mujer: 8M minuto a minuto". Recuperado de http://www.telam.com.ar/cobertura-en-vivo/33/dia-internacional-de-la-mujer-el-8m-%20minuto-a-minuto, consultado el 22 de enero de 2020.

Zurbriggen, Ruth y Claudia Anzorena (comp.) (2013). *El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible*. Buenos Aires: Herramienta.



Karina Felitt es doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora adjunta del CONICET en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Sus temas de investigación abarcan la historia de las mujeres y de las sexualidades en la Argentina; derechos sexuales y reproductivos en América Latina y religión, espiritualidad, sexualidad y política. También se desempeña como capacitadora en programas públicos de formación docente sobre educación sexual integral. Es autora de *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en la Argentina de los sesenta* (Edhasa, 2012) y coordinadora de varios libros, entre ellos: *Enseñar y aprender en contextos interculturales. Saberes, herramientas y experiencias de educación internacional* (Miño y Dávila, 2018); *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo* (Prometeo/Colegio Mexiquense, 2015); *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina* (Ciccus, 2012).

Rosario Ramírez Morales es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Investigadora huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Occidente. Sus temas de investigación giran en torno a las prácticas espirituales y creencias religiosas no institucionales, particularmente en el caso de jóvenes y mujeres en contextos urbanos. Ha colaborado en proyectos de investigación, en encuentros y mesas de trabajo enfocados en la religión en México y América Latina. Es miembro del consejo de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México y del Sistema Nacional de Investigadores.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

CUAUTLA # 931. DISTINTAS MANERAS DE SER CATÓLICO DE CLASE MEDIA ALTA EN LA CIUDAD DE MÉXICO[1]

CUAUTLA 931: DIFFERENT WAYS TO BE A UPPER-MIDDLE-CLASS CATHOLIC IN MEXICO CITY

Hugo José Suárez*

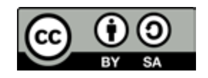
Resumen: El presente artículo expone las orientaciones religiosas al interior de una familia católica de clase media alta en la colonia Hipódromo-Condesa de la ciudad de México. Fruto de la observación etnográfica y de entrevistas en profundidad, se presentan los datos en formato de una narrativa libre que deje ver tres orientaciones distintas: el catolicismo conservador, la búsqueda de nuevas experiencias dentro de la institución eclesial y la inflexión generacional influida por el medio social. Todo girando alrededor de una cultura católica dinámica que interactúa con las grandes orientaciones de la Iglesia mundial y con la diversidad religiosa creciente en ámbitos urbanos.

Palabras claves: catolicismo, diversidad católica, religiosidades urbanas, religión en la ciudad de México.

[1] Este documento se elaboró gracias a la beca otorgada por el Programa de Apoyos para la Superación del Personal Académico (PASPA) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM. Los datos fueron recolectados a mediados del 2017 en el domicilio de los entrevistados en la colonia Hipódromo y se inscriben en el proyecto de investigación *Subjetividades en transformación. Religiosidad emergente en ámbitos urbanos* del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM dirigido por mi persona. Ni la dirección ni los nombres aquí utilizados son verdaderos.

* Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 146-163
Recepción: 24 de mayo de 2019 • Aceptación: 11 de octubre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx





CUAUTLA 931: DIFFERENT WAYS TO BE A UPPER-MIDDLE-CLASS CATHOLIC IN MEXICO CITY

Abstract: The present article sheds light on religious orientations inside an upper-middle-class Catholic family in Mexico City's Hipódromo-Condesa neighborhood. The outcome of ethnographic observation and in-depth interviews, information is presented in the form of a free narrative that reveals three different orientations: conservative Catholicism; the search for new experiences from within the ecclesiastic institution; and generational inflection as influenced by social surroundings, all centered on a dynamic Catholic culture that interacts with the global church's major trends as well as with increasing religious diversity in urban centers.

Keywords: Catholicism, Catholic diversity, urban religiosities, religion in Mexico City.

PRIMO[2]

Roberto nos abre las puertas de su casa y nos recibe –casi de inmediato, antes de terminar de cruzar el pasillo de entrada– con una frase contundente: "yo me formé con las monjas teresianas, de lo cual doy gracias a Dios, especialmente en estos tiempos en los que éste es el país de la banalidad, de la frivolidad, de las tonterías, ya no hablemos de la corrupción, de la impunidad, de la desigualdad, del cinismo, de la injusticia, en fin. Vamos, pasen, les voy a enseñar mi hogar".

Es sábado por la tarde. En un curso que tomé sobre arquitectura en las colonias Condesa e Hipódromo de México, intentando entender mejor la cuestión religiosa de este lugar que ahora estudio como contrapunto de otros trabajos sobre expresiones de fe populares,[3] me encontré con Mathil-

---

[2] La redacción, presentación y construcción del problema científico aquí tratado no responde a los cánones predominantes de la escritura académica de la actualidad. Por el contrario, se inspira y dialoga –sin nombrarlos explícitamente– con autores como Oscar Lewis (2011) o Luis González y González (1995), cuya obra pone especial énfasis en la propuesta narrativa que, a la vez, construye el argumento y es fiel a las observaciones empíricas. No se trata de explicitar conceptos y citas, sino que todos estos desempeñen un papel de discreta presencia que no perturbe la lectura. Por eso se acude al pie de página para abrir otras pistas reflexivas y evocar a los autores que están detrás de la interpretación del dato y que pueden interesar a algunos lectores.

[3] Particularmente mis trabajos en la colonia Ajusco (Suárez, 2012; 2015).



de, una mujer de setenta y un años que vive en la Hipódromo hace casi medio siglo. Ella es originaria de San Luis Potosí, estudió tardíamente la licenciatura en Letras Hispánicas en la UNAM, pero nunca ejerció. Salió de San Luis a los once años, luego se fue a vivir a Orizaba (Veracruz), y a mediados de los sesenta se mudó a la ciudad de México con toda su familia. Casi inmediatamente conoció a su esposo, Roberto, en un mismo lugar de trabajo: el Banco Nacional de México. Pronto se casó y tuvo dos hijas que ahora tienen cuarenta y nueve y cuarenta y siete años, una casada, una divorciada. Es abuela de tres niños.

Roberto proviene de una numerosa familia michoacana muy religiosa, es unos años mayor que Mathilde, iba para sacerdote, incluso estuvo en el seminario y recibió una educación católica formal. Es abogado, dio clases durante varios años, pero ahora está jubilado y con la salud un poco deteriorada. Habla fuerte, escucha poco, se mueve lento, pero guarda lucidez y prestancia. Custodia la doxa católica con celo, va a misa regularmente y defiende su posición religiosa con empeño y entusiasmo.

Como una actividad más del curso que estoy tomando sobre estas colonias, Mathilde nos invita generosamente a su domicilio para conocer por dentro una familia típica del barrio. Vamos el pequeño grupo de cinco personas y somos conducidos por cada uno de los dormitorios. La casa es una construcción de dos pisos, blanca, sobria, con ventanas discretas de madera fina y un pequeño balcón en el segundo piso. Todo muy limpio, armónico. Por dentro muy espacioso, con varios ambientes, muchas reformas internas de acuerdo con las necesidades puntuales. Es un lugar con vida, acorde a cada una de las necesidades de sus dueños.

Los primeros cuadros de las paredes laterales de la entrada son un par de arcángeles coloniales, pero Mathilde insiste que a ella le gustan más los cuadros de parejas besándose, como los de Gustav Klimt. Al fondo, un afiche con una frase de santa Teresa de Jesús en letra cursiva: "Nada te turbe, nada te espante. Todo se pasa, Dios no se muda. La paciencia todo lo alcanza, quien a Dios tiene nada le falta: sólo Dios basta".

En el comedor hay una acuarela original, grande, de Jesucristo en la última cena, además de muebles de madera y un candelabro sobre un tejido de croché. En la sala se combinan cuadros religiosos con paisajes de distinto tipo; muebles con tapices finos, mesitas a los lados con adornos de porcelana, todo deja ver la estética de clase media alta típica de la zona.

Una pequeña mesa lateral alberga, como en vitrina, una colección de relojes antiguos con dos discretos floreros. Nada está de más.[4]

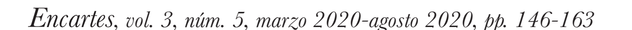
Pasamos a un solario interno que es el tránsito del espacio público de recepción de invitados formales hacia los microlugares de intimidad familiar. Ahí las paredes tienen puras reproducciones –de poca calidad estética y comercial– de frases célebres o hasta graciosas que Roberto nos lee con ahínco, apoyado en una de sus sillas de plástico. Sobre la mesa de mármol hay un periódico del día y la revista *Proceso* de la semana.

Alrededor de un mapamundi que ocupa la mayor parte de una pared lateral está Pablo Neruda. Cuenta Roberto que cuando daba clases, luego de haber sido crítico y haber mostrado la desgracia de este país, les regalaba a sus estudiantes una copia de esta reflexión del poeta chileno que dice: "Y no hay en América, ni tal vez en el planeta, país de mayor profundidad humana que México y sus hombres. A través de sus aciertos humanos como a través de sus errores gigantescos, se ve la misma cadena, de vitalidad profunda, de inagotable historia, de germinación inacabable".

El premio Nobel comparte sus letras con pasajes bíblicos, algunos azulejos con mensajes en hebreo, una cruz, una placa de metal con el Salmo 23 (22): "El señor es mi pastor, nada me falta", y un pequeño encuadre con lo que sería una paradoja para alguien con la ambición intelectual de Roberto: "Si quieres tener días felices, hazte pendejo, no analices".

Mientras vamos avanzando entre la cocina y la escalera, el dueño de casa nos cuenta de sus viajes, presume haber visitado los cinco continentes. Nos conduce hacia su escritorio en la parte superior, donde alberga su biblioteca, "está llena de libros, ya no sabemos qué hacer con todo eso, aquí tengo la colección completa de la revista *Proceso*, quisiera venderla, que alguien la aproveche, pero no he encontrado a quién le interese". Cierto, ahí tiene desde algún afiche de Diego Ribera hasta cuadros del Quijote, pasando por diplomas de estudios, enciclopedias, revistas, un escritorio antiguo, y una mesa para seis personas llena de papeles, plumas, recortes y libros abiertos.

[4] A pesar de la complejidad del concepto de clase social, en este texto se usa la perspectiva bourdieuana que entiende la clase como la combinación compleja de la posesión de distintos capitales (económico, simbólico, social, cultural) que juegan e interactúan en un campo determinado y generan estilos de vida particulares que se expresan de distintas maneras y que son observables (Bourdieu, 1979).





En el tránsito, los rincones especialmente cargados de contenido, más emocionales que intelectuales cobran importancia, y es Mathilde la que se encarga de explicarlos. El descanso de los escalones tiene un crucifijo pegado a la pared con una luz que alumbra desde lo alto que invita a un clima religioso. Las paredes enseñan muchas fotos de familia, pero el lugar para el recuerdo gráfico está reservado en el cuarto contiguo del segundo piso. El muro del fondo es de pura madera, en el centro otro crucifijo debajo de una claraboya de donde desciende la luz hacia un cómodo sofá para dos, habiendo iluminado antes al Nazareno. El muro lateral está atiborrado de pequeñas fotos bien enmarcadas –un poco más grandes que tamaño postal– con todos los personajes y episodios de la historia de la familia. Son imágenes a color, en blanco y negro, de estudio, posadas, naturales, *amateurs* o profesionales. El caso es que en todas ellas hay uno o dos personajes fundamentales para ellos, cada cuadro llegó en algún momento a esa pared y guarda una historia particular que podría ser contada en semanas de relato ininterrumpido.

El dormitorio central, el último espacio de lo privado, tiene en la pared de la cama una imagen de una religiosa en posición de oración mirando hacia lo alto, con las manos cruzadas, en un marco de madera oscura tallada. La colección de libros de cabecera sella la opción religiosa de la pareja: tres biblias, un Nuevo Testamento, el Catecismo de la Iglesia Católica, la obra *Teología de la perfección cristiana* (de Antonio Royo) y dos diccionarios Larousse.

Secundo

Semanas después de la primera visita colectiva, hago una cita con Mathilde. Ahora sólo con ella para entender mejor su historia religiosa. En el transcurso de la conversación, en algún momento se incorpora su marido, y luego su hija, componiendo una polifonía con tres carriles distintos de la experiencia religiosa en el seno de una misma familia católica.

Mathilde se formó dentro de la Iglesia, como se dijo, primero en San Luis Potosí y luego en Orizaba: "la verdad es que siempre he sido católica, estudié en colegio católico, era católica, practicaba la religión, el catolicismo". Su padre nunca fue muy creyente, eventualmente iba a misa más por dar un ejemplo paternal que por convicción, "pero que fuera practicante-practicante, no", asegura su hija. La madre, en cambio, sí estuvo más cercana a la Iglesia y promovió una formación religiosa de las niñas:

además de cumplir con los sacramentos al pie de la letra (bautizo, primera comunión, confirmación, eucaristía), estudiaron en colegios católicos administrados por monjas en cada ciudad que vivieron. A pesar de eso, ella estuvo peleada con su progenitora y su adolescencia fue más bien de distancia, lo que se revirtió cuando se casó con Roberto, él sí "muy creyente, con un modo de vivir de un católico de deveras", que la llevó por prácticas más estrictas.[5] En su vida de fe personal, más allá de la direccionalidad religiosa del marido, ella no dejó sus búsquedas e inquietudes, construyendo su propio camino.

Durante toda su vida Mathilde estuvo vinculada con la estructura eclesial, sea a través de los colegios o de las parroquias. Ha ido creciendo en su mirada religiosa hasta llegar, en la actualidad, a una "religión adulta, madura, que se basa en el estudio". En efecto, en los distintos momentos su pretensión fue acercarse a "los más de avanzada, los curas adelantados" dentro de la Iglesia. Su exigencia hacia el clero también es cada vez más grande. Valora la explicación y la preparación de las autoridades: "siempre busco las misas más avanzadas, a veces me tocan unos curitas tan mal preparados, que no toman con seriedad su sermón".

Antes, creía más en una religión basada "en la pura oración, en el rosario, en ir a misa y tomar clases de la Biblia", en cambio ahora se inclina por una religión "encarnada en la vida". Su visión de Dios se transformó radicalmente; si antes lo percibía con miedo, como un juez repartidor de premios y castigos, lo que conlleva una deuda eterna por todo lo recibido por su bondad, luego lo descubrió no como justiciero, supo que "yo no tengo que pagar nada, Dios no va a estar de juez preguntándome cuánto me debes, cuánto me pagaste". Incluso en la actualidad su idea de Dios se acerca más a lo holístico, y es una reflexión en curso, en duda, no dogmática:

---

[5] Se debe poner atención a la expresión "católico de deveras". En varios relatos de creyentes, particularmente en ámbitos populares, aparece un giro semántico importante en la dupla "católico-católico" vs. "creyente" o "católico pero no tanto" (Suárez, 2015: 199; Suárez, 2011); esta operación permite un tipo de pertenencia a la institución de manera más flexible, negociable. En este texto, Mathilde, que se encuentra en una escala socialmente más elevada (respecto de los otros estudios), considera a su marido un "católico de deveras", y ella se coloca en otra posición, dentro del propio catolicismo. Sin cuestionar su compromiso eclesial, sí identifica diferentes rutas para mantener la relación con la Iglesia.



> A veces me confundo y digo, ¿verdaderamente habrá un ser superior o yo soy parte de ese Dios que somos todos? Ahora, ya de vieja, me han venido nuevas inquietudes. Cuando leo la Biblia y dice que Dios nos hizo a imagen y semejanza suya, pues yo creo que somos una célula de ese Dios. Yo así me considero, soy parte de Dios, y por eso tengo que respetar al otro, porque es igual que yo. Por eso Dios está en todas partes, siento su presencia en la naturaleza, en la familia. Nosotros somos parte de él, nos adherimos a esa fuerza, a ese ser supremo... Han cambiado mucho mis creencias, mi ideología.

En algunos de los cursos que tomó, un sacerdote le decía que al leer la Biblia no debía aferrarse a los personajes sino al mensaje. Ella quedó espantada pensando qué sucedería si todo lo que aprendió de niña fuera falso, que los profetas no existieron, pero el profesor le explicaba que poco importa la existencia "real" de tal o cual personaje, "lo que interesa es que te cuenta una historia para que sea la historia de tu vida, para que la tomes de ejemplo de vida". En otra ocasión, en una clase de Biblia ofrecida por los dominicos, volvió a matizar el mito de que todos venimos de Adán y Eva, o de que existió el Arca de Noé: "ya no me tomo todo así a pie juntillas, la Biblia está escrita para ser interpretada, ahí se habla entre líneas". En suma, otra vez, "una religión más encarnada en la vida".

Su relación con los sacramentos y con una parte de la formalidad eclesial no se ha modificado sustancialmente, "sí creo fielmente en los sacramentos, en la gracia especial de cada uno de ellos, eso nadie me lo quita". Reza diariamente, va a misa los domingos, comulga una vez al mes. Pero todo en un clima de reinterpretación y crítica. Se confiesa poco, "y no para que Dios me perdone, ya dejé de creer en eso, me volví muy *light*, como dice mi marido, creo que hay cosas que no son importantes por las cuales confesarte. Antes pensaba que no ir a misa una vez era pecado mortal, ahora digo que el pecado mortal es cuando eres injusta con el que trabaja contigo, o cuando le estás robando a tus trabajadores".

El tema de lo moral y la sexualidad, que es innegociable por parte de las autoridades religiosas, es digerido de otra manera por Mathilde. Cuenta que luego de que tuvo sus hijas, conversó seriamente con su marido. Su contexto era desfavorable porque "aquí los varones son muy machos y creen que tienen que tener muchos hijos". Sus hermanas sufrieron regaños horribles, incluso una vez, cuando una de ellas quería comulgar, se le ocurrió decir que estaba tomando anticonceptivos y el sacerdote le negó la

comunión. Ella resolvió el tema en el ámbito privado con su marido, que le dijo: "ése es un problema de la familia, es tuyo, mío y de Dios, nadie se va a meter; la paternidad la decidimos nosotros, sea con uso de píldoras, no teniendo relaciones o como sea, es un problema nada más tuyo, mío y del de arriba". Con el aborto sucedió algo similar. Durante mucho tiempo era tajante, pero luego tuvo "contacto con la realidad, con la gente más necesitada" a través de varias misiones, y pudo ver que hay ocasiones en las que sería mucho mejor que algunas madres hubieran podido acudir al aborto. "Yo jamás lo haría, pero ya no puedo juzgar".

Como creyente "inquieta, buscadora, de avanzada y estudiosa", ha probado, siempre bajo el manto eclesial, algunas experiencias alternativas. En el marco de un taller de oración con los carmelitas, conoció a un cura que proponía el rezo del "Padre Nuestro con el cuerpo, para eso utilizaba la técnica del budismo, la respiración, la oración y las sabidurías orientales". Incluso en muchas ocasiones se ha hecho leer la suerte en la mano, café, tabaco sin ningún problema.

Su relación con la religiosidad popular ha sido siempre distante, propia de su origen de clase. "Yo nunca tuve la costumbre del altar de muertos, eso es indígena, combinado con lo católico, pero era de origen indígena, yo no tuve relación con eso, aunque ahora que estoy estudiando antropología encuentro cosas muy bonitas en las religiones de los pueblos indígenas". Lo propio con la Virgen de Guadalupe. Cuenta que "para mí era una Virgen cualquiera, hasta que una vez estuvo hospedada una monja italiana, de esas que tienen mucha apertura, muy ecuménica, y ella iba a la Villa y decía 'es que la Virgen los escogió a ustedes para quedarse'. Después de eso, al ver que ella estaba tan interesada, yo me metí a antropología y estudié las religiones, la espiritualidad prehispánica, y ahora sé que es hermosísima". Así, su acercamiento a Guadalupe viene más por la invitación de la religiosa que por un acto de fe, y su resolución reposa en el conocimiento universitario y menos en la práctica: "me di cuenta que hacer apariciones y todo eso fue una astucia de los españoles para poder evangelizar más al indígena; pero lo que importa, el verdadero milagro, no es tanto la aparición de la Virgen sino el surgimiento de la raza mexicana de los españoles y de los indígenas".

Mientras Mathilde concluye diciendo de sí misma "yo siempre he sido una persona muy inquieta, así me considero, he andado siempre en un plan de mucha búsqueda", se incorpora Roberto a la sala y a la conversación.



Cuando le explico al marido el contenido de la tertulia, él subraya que es un hombre de fe, un católico convencido que tiene una religión fuerte, intensa y que desde niño estuvo muy pegado a la Iglesia. “Yo iba a misa diario, luego cada semana porque estoy enfermo, pero si pudiera iría todos los días a la parroquia. Yo soy un hombre de fe”. Se queja de que los vecinos no participan en la vida de la parroquia, que hay una religión *light* que todos siguen, “la gente ya no va a la iglesia, han venido a vivir tantos jóvenes a la colonia… ya no es como antes”.

Roberto, como abogado jubilado, es una persona de leyes, cree en ellas: “la ley es la ley, sin la ley no podemos vivir”. Pero considera que la moral, el dogma, la Biblia y la Iglesia deben estar en la base de todo. Su propuesta política, pedagógica y vital, es guardar fidelidad al Evangelio, y “predicar con la palabra, con el ejemplo”. Mientras habla, se enciende el ánimo y sube el tono de voz, toma un libro que tiene en las manos y nos lee un extracto:

> Hay una progresiva degradación de la sociedad, para mucha gente Cristo ya no tiene ninguna relevancia en sus vidas, hay ignorancia de la fe cristiana, no se siguen sus enseñanzas y hay alejamiento de la Iglesia, no hay tiempo para Dios, no hay práctica religiosa, no hay oración, sacramentos, misa; falta de evidencia del amor cristiano al prójimo, la secularización se extiende, trabajar, vivir bien, tener cosas, divertirse es lo único que importa en la vida. No hay suficientes grupos de apostolado que sean testimonio de Cristo y educación en la fe, la práctica religiosa ha disminuido mucho, hay deterioro moral creciente, desintegración familiar, desenfreno sexual, egoísmo desbordado, falta de honradez, corrupción, inseguridad y violencia…

Luego toma otro libro e insiste, leyendo en voz alta otro pasaje:

> El problema es la cultura individualista que se está viviendo frente al concepto de familia. El individuo, el yo opuesto al grupo. En lugar del amor, reina el consumismo, el estrés en lugar de la vida ordenada y armónica, las revistas del corazón en lugar de los libros, todo eso envuelto por la televisión, a través de la cual se adquiere muy poca cultura… En los últimos años ha empezado a triunfar el consumo psicológico, encadenado a cultivar el narcisismo, los horóscopos, la opinión del psiquiatra o el psicoanalista.

El dramático diagnóstico de nuestro tiempo construido desde distintas fuentes –y retomado fielmente por Roberto– es la consecuencia del alejamiento de la gente del catolicismo. La solución está en volver a la Iglesia, a las Escrituras: "lo que quedó en los Evangelios, lo escrito de la vida de Jesús es muy completo, abarca todos los ámbitos y todos los tiempos". La salida es "poner la vida en el Evangelio, y así se cambia el mundo".

La pareja se debate en las discusiones propias que dejan ver sus diferencias, ella lo interrumpe, él responde con violencia: "¡no confundas, déjame acabar!", ella revira dirigiéndose a mí: "ves, ahí diferimos mucho, yo difiero mucho de él en ese sentido, él como buen abogado, todo es la ley y el orden y lo que manda la Santa Madre Iglesia", y entonces atraviesa la sala la hija, Claudia, de 47 años (nació en 1970), que está de paso antes de ir a buscar a sus niñas a la escuela. Se interesa en la conversación y se involucra rápidamente, finalmente está en uno de los tantos episodios de desencuentros religioso-argumentativos que ha vivido desde hace años.

Claudia creció en colegios católicos, vivió prácticamente toda su vida en el corazón de la ciudad de México, estudió en una universidad privada y trabaja en una empresa. Su marcado acento es un sello de su trayectoria de clase. Recibió todos los sacramentos, se considera globalmente creyente, pero toma distancia marcada de su padre y la doctrina: "yo soy más de servir al prójimo que servir a la ley", subraya mirando a Roberto, "estoy bautizada, católica apostólica y romana, pero estoy muy en contra de lo que dice la Iglesia". De hecho, es divorciada y se volvió a casar, así que si fuera muy estricta, diría que está viviendo en pecado, aunque "a mí eso de comulgar nunca me importó". Le encanta probar otras ofertas místicas, desde hacerse leer la mano hasta tener una carta astral (afirma que la tiene y la guarda con cuidado).

En esa dirección, hace unos años Claudia entró en contacto con un grupo místico de estudio de la escatología con quienes se reunía formalmente una vez por semana; ahí conoció un maestro que la marcó y aprendió otras cosas de la experiencia espiritual:

> El maestro nos ha enseñado que nosotros somos una partícula de Dios. Ser una partícula significa que yo soy Dios conmigo misma. No es una posición de soberbia, sino de fuerza. Ahora sé que la fuerza no está afuera, está conmigo, yo la tengo. En la vida somos individuos y cada quien decide su vida, somos responsables de nuestro destino. La religión católica nos dice



> que venimos a sufrir, a padecer, que hay que ganarse el pan con el sudor de la frente, pero yo no estoy de acuerdo. La vida es más sencilla, más libre, más fácil si la pensamos de otra manera. Para nosotros el número uno es Jesucristo, no la Iglesia. Amo repetir una frase que decíamos en el grupo: "yo soy mente, yo soy vida, soy autosuficiente, soy autosustentable; jamás me afectan las condiciones externas, las personas o las cosas, todo depende de lo que yo interprete de ellas. Nada me va a afectar negativamente". Ese pensamiento, esa experiencia de vida –más que una religión– la aplicaron muchos, entre ellos Gandhi y Mandela.

Le pregunto: "¿y te sigues considerando católica?". "Pues sí –dice, dudando–, aunque desde hace mucho tiempo yo ya estaba excomulgada porque soy divorciada y me volví a casar, ya no podría comulgar en público…" Reviro: "¿tu religión es…?" "No sabría decirte, vengo de tradición católica, pero a estas alturas ya no sé…", concluye.

Tertio

En Cuautla 931 conviven tres formas religiosas diferentes que comparten una raíz común.[6] La septuagenaria pareja nació a principios de la década del cuarenta, ambos en estados de la República. Él proviene de un ámbito rural michoacano especialmente católico. Su socialización religiosa fue pegada a la estructura eclesial, de la cual no se alejó en ningún momento de su vida. Incluso hoy, cuando está deteriorado de salud física y mental, todo su esfuerzo continúa en el cumplimiento de sus deberes de fe. No sólo

[6] En el documento se utiliza deliberadamente y con fines expositivos los términos "maneras", "formas" y "orientaciones" como sinónimos. La fuente teórica está en la conceptualización sobre las lógicas de acción elaborada por los sociólogos belgas Jean-Pierre Hiernaux y Jean Remy en los 70 en la Universidad Católica de Lovaina. Remy evoca la existencia de "un mito interiorizado de donde deriva, para el locutor, un repertorio de referentes para su vida cotidiana que le da una capacidad de interpretación y táctica" (Remy, 2008: 59). En otros documentos se habla de un "modelo cultural" como el conjunto de contenidos que constituyen un sistema de sentido que permite a los locutores tener "una manera típica de ver las cosas y una manera particular de actuar" (Hiernaux, 1982: 77). Específicamente en lo religioso, los modelos culturales se manifiestan en "formas" u "orientaciones" religiosas de los creyentes (Remy, Hiernaux y Servais, 1975), que son a las que se hace referencia en este texto.

ha recibido los sacramentos en tiempo y forma, sino que se proyectó hacia el sacerdocio. Cuando optó por la vida matrimonial, lo hizo de acuerdo con los protocolos católicos, formó una familia muy cercana a la Iglesia. Su vida profesional reforzó sus convicciones. Se hizo abogado y profesor, estudioso de las leyes y promotor de saberes. Se muestra inquieto por la realidad social, angustiado por la laxitud de las conciencias, por el retroceso de la importancia del dogma.

La trayectoria de Mathilde, aunque similar, tiene algunas diferencias. Si bien sus padres eran globalmente católicos, él lo era por inercia –confiesa que en el fondo era ateo–, y ella, aunque más formal, chocaba regularmente con la hija, especialmente al llegar a la adolescencia. Vivieron en pequeñas urbes con relativo dinamismo, una lógica menos ranchera que la de Roberto y tendencialmente más urbana y diversa, lo que fue construyendo un catolicismo con mayor disposición a escuchar otras voces. Pero ambos se hicieron adultos, padres y profesionales en el tránsito a la ciudad, en los sesenta, donde vivieron como clase media alta bien acomodada, con dos hijas y gozando los beneficios de su posición.

A la pareja le tocó, primero –y con las tensiones heredadas de la década de los 20 que se expresó en la Guerra Cristera ocurrida en zonas muy cercanas a las suyas– el lanzamiento de una pastoral social que, en toda América Latina, promovió instancias de acogida y participación de fieles como la Acción Católica, cuyo auge fue entre los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Vivieron luego los intensos años de transición de la Iglesia, desde el *aggiornamento* que significó el Concilio Vaticano II –que les llegó cuando ellos eran universitarios– hasta las posturas más radicales, con fuerte influencia en México, como la Teología de la Liberación, la reunión del CELAM en Medellín en 1968 o la pastoral de Sergio Méndez Arceo en Cuernavaca. Pero en lugar de seguir la ruta de un amplio sector de familias católicas que se convirtieron en promotoras de los nuevos aires vaticanos en México –papel que desempeñó de manera ejemplar José Álvarez Icaza, miembro con su esposa del Movimiento Familiar Cristiano, fundador del Centro Nacional de Comunicación Social y activo militante de agrupaciones de izquierda–, Roberto y Mathilde siguieron cada uno una ruta distinta dentro de la Iglesia. Él se inscribe en la tradición del catolicismo dogmático, conservador, muy sensible todavía al discurso pre- Vaticano II, con miedo a la sociedad y su desarrollo, al ateísmo y al comunismo, y la promoción de una vuelta a los valores y dogmas más fundamentales como mecanismo



para evitar la hecatombe social y eclesial. Sin acercarse a posiciones de ruptura como el movimiento del francés monseñor Marcel Lefebvre –no hay que olvidar que la escisión lefebvrista tiene sus adeptos en México –, Roberto de alguna manera encarna la ola que luego, décadas después, se instalara en Roma con el papado de Benedicto XVI en el 2005.[7]

Mathilde es una buscadora católica ecléctica, con sensibilidad para la literatura, que estudia en la universidad pública, experimenta nuevas expresiones siempre cercana a la Iglesia. Pero su empeño constante es seguir a "los de avanzada", a los jesuitas, a los dominicos, los que tienen otra manera de entender la vida religiosa. Su proceso la lleva a matizar sus propias posiciones incluso apartándose del mandato católico –por ejemplo, en su relación con el uso de anticonceptivos–, pero incluso llega a cuestionar uno de los bastiones de la doctrina como es la lucha contra la despenalización del aborto. En esa misma dirección, su idea de Dios vinculada con el castigo, el diablo, el infierno, el pecado, transita –y explicita sin tapujos sus dudas y cuestionamientos– hacia una forma de colectividad y participación de todos en la divinidad. Es también esa apertura la que le permite atravesar por las religiosidades orientales, el yoga y hasta prácticas de adivinación.[8] De algún modo, parte de su manera de vivir la fe se acerca más al espíritu del papado de Francisco iniciado el 2013.

---

[7] En términos teóricos, para el análisis de las trayectorias de Roberto y Mathilde se acude a la tipología elaborada por Hiernaux y Ganty (1977) y Hiernaux y Remy (1978) en la cual se identifican cuatro modelos de catolicismo en juego: el tradicional ascético, el promocional, el carismático y el sociopolítico. Como se puede ver en el análisis, el caso aquí analizado transita entre los distintos modelos teóricos al interior de un núcleo familiar pero en el marco de la especificidad del catolicismo mexicano explicado por Blancarte (2010; 2018) y De la Torre (2006).

[8] El término "buscador espiritual" fue acuñado por Carlos Garma en un libro que lleva precisamente ese título, pero el autor se refería a la conversión hacia el pentecostalismo en ámbitos populares, particularmente Iztapalapa (2004). En un trabajo posterior (Garma, 2018), el antropólogo amplía el concepto para estudiar la "movilidad religiosa" en diferentes ámbitos, mostrando que su pertinencia va más allá del mundo pentecostal. Es en esa discusión que De la Torre (2011) caracteriza a los "creyentes nómadas" que están en el corazón de la religiosidad mexicana actual. Aquí utilizo la expresión precisamente buscando expandir esa experiencia y mostrar que, también en el catolicismo urbano de elite, hay rasgos de lo estudiado por Garma y De la Torre.

Con su hija Claudia la historia es otra. Ella nace en 1970, sigue una formación religiosa formal y parroquial en la Iglesia. Toda su vida se desenvuelve en la colonia Hipódromo, que se caracteriza históricamente por ser un puntal en la implantación de un estilo de vida urbano "moderno",[9] con muchos extranjeros, alto nivel de escolaridad universitaria, gran porcentaje de adultos jóvenes, elevado índice de desarrollo social, innovaciones en la organización territorial y los formatos de comportamiento público.[10] Como era previsible, estudia en una universidad privada, luego se inserta con relativo éxito en el mercado laboral, se casa por la Iglesia e independiza, tiene hijos, se divorcia. Sensible a la espiritualidad construida desde casa, vive una inflexión y es seducida por una forma religiosa informal desinstitucionalizada que le brinda respuestas y que satisface sus necesidades de fe, articulando su individualidad, su sentido del esfuerzo, el trabajo y el éxito, y su idea general de lo divino. Sin culpas, con fe; sin dogmas, con acción en la vida diaria: "el prójimo, no la ley". Si bien Claudia subraya la diferencia con su padre, su propuesta no es de ruptura radical con lo aprendido en el hogar, más bien es una manera de tocar las fronteras, abrirlas, sin buscar una nueva empresa religiosa.[11]

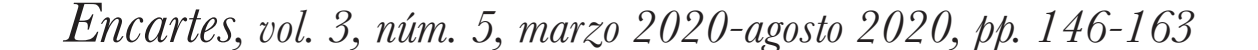
La familia aquí analizada es una pequeña muestra de la convivencia de distintas orientaciones dentro del catolicismo mexicano urbano de clase media alta. Hay que subrayar que el tono de clase permea a todos de manera contundente, en todo el hogar no hay una imagen de un santo que merezca una vela, sí muchos cuadros, palabras, biblias, libros, crucifijos, mensajes, pero no imágenes de veneración. La religiosidad popular simplemente no atraviesa por ahí. Entre los padres las dos orientaciones son el resultado de una evolución generacional y el eco de las grandes dis-

---

[9] Como bien lo describe Tavares (1999).

[10] El índice de Desarrollo Social de la Ciudad de México del 2011 situaba a la Condesa en el rango más alto (Evalúa D.F.). La población es mayoritariamente joven y adulta (65%), con título universitario (62%, y 15% con posgrado), remuneración mensual por encima del promedio de la ciudad, 82% de personal ocupado. (Datos de la Oficina virtual de información económica de la ciudad de México, http://www.ovie.sedecodf.gob.mx/OVIEWEB/#!, consultado el 19 de abril del 2019)

[11] Globalmente, Claudia se acerca más a la corriente del *new age* en sus premisas básicas, explicadas en la reflexión de Cristina Gutiérrez (2018), pero con un fuerte acento empresarial e individual.





cusiones del catolicismo mundial; la distancia mayor la introduce la hija con una fractura –que no quiebre– etaria. En todo caso, lo que se deja ver es la posibilidad de convivencia, con tensiones y diferencias, de diversas maneras de vivir la fe que permite la Iglesia católica.

La casa en la que la familia radica hace casi medio siglo es una síntesis que expresa la fe y la clase social. Sus cuadros, sus mensajes, sus adornos, la disposición de sus espacios son la condensación de la forma de creer y del estilo de vida construidos con empeño por largos años.[12]

Quarto

Nos sucede a menudo a los sociólogos –o al menos a quienes nos empeñamos en construir conocimiento a través de la palabra del otro– que aquellos a quienes entrevistamos tengan una profunda desconfianza, o simplemente falta de interés, por lo que estamos haciendo. Alguna vez mientras interactuaba con creyentes en el ámbito rural guanajuatense, un campesino me recriminó: "¿para qué tanto investigan ustedes? ¡Se me hace que no es para el Santo!"

En Cuautla # 931, cuando empiezo el intercambio con Roberto, me pone la pregunta directa: "sus cuestionamientos y preguntas, ¿tienen algún fin?". Quince minutos más tarde vuelve "¿y esto para quién es? ¿para qué ese trabajo?". Le explico que soy investigador, que estoy haciendo un estudio sobre las orientaciones religiosas en la ciudad de México, y que me interesa mucho lo que me puedan contar porque su familia tuvo una historia intensa cercana al catolicismo.

Creo ser convincente en mi parlamento y sigue el largo intercambio, pero antes de irme, ya al final de la entrevista, parados él, su esposa, su hija y yo en el mismo pasillo en el cual nos recibió unos meses atrás con el

---

[12] En lo que a la estrategia metodológica corresponde, lo hasta aquí expuesto combina y reinterpreta libremente cuatro tradiciones distintas: el método de análisis estructural de contenido, que pretende extraer los esquemas de sentido de los agentes (Hiernaux, 1995); el análisis biográfico desarrollado por Didier Demazière y Claude Dubar (1997); el paradigma del transcurso de vida como lo expone Christian Lalive d'Epinay (2005), y la etnografía experimental (Wacquant, 2006; 2009). Asimismo, siguiendo la recomendación de Auyero, traté de evitar lo más posible "la estéril división entre teoría e investigación empírica" (Auyero, 2001: 34), concentrándome más en exponer y explicar el dato que develando el marco teórico y la estrategia metodológica.

grupo que lo visitamos aquella tarde de sábado, me despide muy amablemente con una última pregunta: "¿qué religión tienes tú?". Es la pregunta más difícil para un sociólogo de la religión, tardo en responder, esquivo y me refugio en el argumento al que acudo en estos casos: "no sabría decirle, vengo de tradición católica, pero ya no sé. Me encargo más de observar a los demás que de ponerme ese cuestionamiento a mí mismo".[13] Insiste: "¿quién te encargó esto?", yo vuelvo: "es para la universidad, para una investigación". "¿Seguro? Te voy a creer por esta vez", concluye.

Bibliografía

Auyero, Javier (2001). *La política de los pobres*. Buenos Aires: Manantial.

Blancarte, Roberto (2010). "Las identidades religiosas de los mexicanos", en Roberto Blancarte, *Los grandes problemas de México, XVI Culturas e identidades*. México: El Colegio de México, pp. 87-114.

Blancarte, Roberto (2018). "Catolicismo en México", en Roberto Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina.* México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, pp. 80-85.

Bourdieu, Pierre (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. París: Minuit.

Demaziere, Didier y Claude Dubar (1997). *Analyser les entretiens biographiques*. París: Nathan.

Garma, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México.* México: UAM/Plaza y Valdés.

Garma, Carlos (2018). "Conversión y movilidad religiosa. Propuesta para su análisis", en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 12, núm. 24, pp. 97-130. https://doi.org/10.28965/2018-024-04

[13] Recordemos que la pregunta sobre la fe de los sociólogos ha acompañado a los científicos sociales desde el inicio. Es curioso, Weber decía que no tenía oídos para la religión. Hace un par de décadas, académicos franceses propusieron un interesante desafío: preguntaron a los principales sociólogos de la religión sobre su interés y trayectoria respecto de su objeto de estudio. Salió un sugerente texto titulado *Lo religioso de los sociólogos de la religión* (Lambert, Michelat, Piette, 1997). Mi propia respuesta la expuse en "Con la religión entre las manos" (Suárez, 2014).



González y González, Luis (1995). *El oficio de historiar*. México: Clío.
Gutiérrez, Cristina (2018). "New Age", en Roberto Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, pp. 421-427.
Hiernaux, Jean-Pierre y Agnès Ganty (1977). *Sociologie des groupes chrétiens contemporains, systèmes symboliques, insertion sociale et mobilisation affective*. Lovaina: Universidad Católica de Lovaina.
Hiernaux, Jean-Pierre (1982). *Une école pour nous?* Bruselas: Labor.
Hiernaux, Jean-Pierre (1995). «Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux », en Luc Albarello, Françoise Digneffe, Jean-Pierre Maroy *et al.*, *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*. París: Armand Colin.
Hiernaux, Jean Pierre y Jean Remy (1978). "'Sociopolitical' and 'charismatic' symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning", en *Social Compass*, vol. 25, núm. 1, pp. 145-163. https://doi.org/10.1177/003776867802500111
Lalive d'Epinay, Christian (2005). « De l'étude des personnes âgées au paradigme du parcours de vie », en Daniel Mercure, *L'analyse du social. Les modes d'explication*. Québec: Presses de l'Université Laval.
Lambert, Yves, Guy Michelat y Albert Piette (1997). *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques.* París : L'Harmattan.
Lewis, Oscar (2011). *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
Remy, Jean (2008). "El mito de la colectividad. Dialéctica del sí y de lo social", en Hugo José Suárez, *El sentido y el método.* México: El Colegio de Michoacán/IIS-UNAM, pp. 59 – 66.
Remy, Jean, Jean-Pierre Hiernaux y Émile Servais (1975). "Formes religieuses en transformation. Rapport à l'ordre social et aux structures symboliques", en *Changement social et Religion, Actes de la 13 Conférence International de Sociologie Religieuse*, pp. 89-110.
Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. México: IIS-UNAM.
Suárez, Hugo José (2014). "Con la religión entre las manos. Un itinerario", en Hugo José Suárez y Kristina Pirker, *Sociólogos y su sociología*. México: IIS-UNAM, pp. 245- 266.
Suárez, Hugo José (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. México: Quinta Chilla/IIS-UNAM.

Suárez, Hugo José (2011). "Un catolicismo estratégico", en Antonio Higuera, *Religión y culturas contemporáneas*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/RIFREM, pp. 273-291.

Tavares, Edgar (1999). *Colonia Hipódromo*. México: Comité Editorial del Gobierno del Distrito Federal.

Torre, Renée de la (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: CIESAS/Fondo de Cultura Económica.

Torre, Reneé de la (2011). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Guadalajara: CIESAS.

Wacquant, Loïc (2009). "El cuerpo, el gueto y el Estado Penal", en *Apuntes de investigación del CECYP*, núm. 16-17, pp. 113-145.

Wacquant, Loïc (2006). *Entre las cuerdas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hugo José Suárez es investigador Titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (2001). Profesor invitado por la Cátedra Alfonso Reyes en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (Universidad Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2018) y por la Cátedra Jacques Leclercq (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 2018). Entre sus libros: *La Paz en el torbellino del progreso* (2018), *Hacer sociología sin darse cuenta* (2018), *Viajar, mirar, narrar* (2018), *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México* (2015), *Un sociólogo vagabundo en Nueva York* (2015). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 3. Líneas de investigación: sociología de la religión y de la cultura, prácticas religiosas en México, metodología cualitativa, cultura y política en Bolivia. Página web: www.hugojosesuarez.com Correo electrónico: hugojose@unam.mx





REALIDADES SOCIOCULTURALES

MUJERES ADOLESCENTES QUE COMETEN DELITOS VIOLENTOS EN MÉXICO

ADOLESCENT WOMEN WHO COMMIT VIOLENT CRIMES IN MEXICO

Elena Azaola*

Resumen: Este trabajo tiene por objeto reflexionar sobre las características específicas de los delitos violentos en los que participan las adolescentes en México. Se basa en un estudio que incluyó realizar 730 entrevistas a adolescentes, hombres y mujeres, privados de su libertad en 17 estados de la República. La pregunta que motivó dicho estudio fue: ¿existe alguna relación entre las condiciones de vulnerabilidad que experimentaron los y las adolescentes en su primera infancia (*Adverse Child Experiences*) y los delitos violentos que cometieron? En este trabajo citamos los testimonios de nueve mujeres adolescentes que permiten analizar los rasgos que distinguen las conductas violentas en las que ellas participan.

Palabras claves: mujeres, adolescentes, violencia, delincuencia, vulnerabilidad.

ADOLESCENT WOMEN WHO COMMIT VIOLENT CRIMES IN MEXICO

Abstract: The purpose of this work is to reflect on the specific characteristics of violent crimes in which adolescents in Mexico participate. It is based on a study that included conducting 730 interviews with adolescents, men and women, detained in 17 states of the Republic. The question that motivated this study was: is there a relationship between the conditions of vulnerability experienced by teenagers in their early childhood (Adverse Child Experiences) and the violent crimes they committed? In this work we cite the testimonies of nine adolescent women that allow the analysis of the traits that distinguish the violent behaviors in which they participate.

Key words: women, adolescents/teens, violence, crime, vulnerability.

* Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp.164-187
Recepción: 29 de agosto de 2019 • Aceptación: 10 de diciembre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx

Vulnerabilidad y violencia

Este trabajo se basa en un estudio que llevamos a cabo en 2016 acerca de la problemática que enfrentan y las circunstancias que antecedieron a la comisión de delitos violentos por parte de adolescentes varones y mujeres que están privados de su libertad en México (Azaola, 2017). No obstante que nuestro objetivo en este trabajo consiste en analizar los rasgos que distinguen los delitos cometidos por las mujeres, previamente nos referiremos de manera sucinta al planteamiento y los resultados de ese estudio, a fin de poder situar en su contexto los hallazgos relativos a las mujeres adolescentes.

Existe un número considerable de estudios que han mostrado empíricamente los efectos que las experiencias adversas en la primera infancia (Adverse Child Experiences, ACE) tienen en la salud física y mental de las personas (Felitti y Anda, 2014: 203-215), así como en los comportamientos delictivos en etapas posteriores (Reavis, Looman, Franco y Rojas, 2013: 44-48).

Nuestro estudio se centra en las condiciones de vulnerabilidad experimentadas durante la primera infancia como posible antecedente de los delitos violentos cometidos por los adolescentes de ambos sexos. Intentamos mostrar lo que estas condiciones son susceptibles de producir cuando no existen o no operan de manera adecuada los mecanismos que deberían haber protegido a niños y niñas e impedido que llegaran a los extremos que lo han hecho, con daños y consecuencias graves tanto para ellos mismos como para la sociedad.

Otro estudio reciente sobre las condiciones que enfrentan las personas adolescentes en México señala: deserción escolar, empleos poco dignos, carencia y baja calidad de servicios esenciales, falta de protección social, embarazo adolescente y reproducción del círculo de la pobreza como sólo algunos de los impactos que afectan de por vida a los y las adolescentes, y afectan aún más a quienes, por sus características étnicas, de género y/o de exclusión, corren mayores riesgos de caer en tales condiciones o perpetuarlas. De acuerdo con la misma fuente, esas condiciones son destructivas, socavan la confianza, la cohesión social, el crecimiento económico y la paz (Save the Children, 2016).

El estudio que llevamos a cabo intenta hacer visible y, en la medida de lo posible, inteligible la realidad que viven las personas adolescentes que se encuentran privadas de su libertad por haber cometido delitos graves,



particularmente aquéllos en que han hecho uso de la violencia. Otro de los objetivos del estudio fue poder escuchar las voces y los testimonios de las y los adolescentes que se encuentran detenidos y que, por lo mismo, no tienen la oportunidad de hacerse escuchar. Un importante precedente de un estudio similar es el Informe que en 2012 rindió el Procurador General de Estados Unidos, quien ordenó la conformación de un grupo especial de trabajo para que indagara los efectos que tiene la violencia en los niños, niñas y adolescentes que han sido expuestos a ella. El Informe señala que la gran mayoría de las niñas y niños involucrados en el sistema de justicia han sobrevivido expuestos a la violencia y viven con el trauma de dicha experiencia. Haber estado expuestos a diversos tipos de violencia durante el curso de sus vidas y estar en manos de la justicia no es una coincidencia. La exposición a la violencia, de acuerdo con el Reporte, conduce a menudo a la desconfianza, la hipervigilancia, el comportamiento impulsivo, el aislamiento, las adicciones, la falta de empatía o la dificultad para poderse preocupar por los otros y la agresión como una manera de autoprotegerse. Cuando los niños, niñas y adolescentes experimentan violencia de manera repetida o por periodos prolongados, su cuerpo y su cerebro se adaptan para enfocarse en su sobrevivencia, lo que reduce su habilidad para controlar sus impulsos y demorar la gratificación. "Los adolescentes que están tratando de protegerse a sí mismos de la violencia, o que no saben cómo lidiar con las experiencias de violencia que han vivido, pueden engancharse en comportamientos delictivos como una manera de obtener una sensación de control sobre sus caóticas vidas y de lidiar con la confusión emocional y las barreras que genera la violencia para poder alcanzar la seguridad y el éxito" (Department of Justice, 2012: 171-172).

Metodología

Empleamos un conjunto de métodos y técnicas de investigación tanto de corte cuantitativo como cualitativo. Levantamos una encuesta y recogimos, a través de preguntas abiertas, las historias y los testimonios de adolescentes hombres y mujeres que se hallan en centros de internamiento de 17 estados de la República.

Los resultados de nuestro estudio se refieren a un total de 730 adolescentes hombres y mujeres entrevistados durante el periodo de 2014 a 2016. Este número de entrevistados representa a 19% de la población total (3 761) de adolescentes que en 2016 se hallaban privados de libertad, lo

que nos permitió contar con un panorama muy completo acerca quiénes son los adolescentes que cometen delitos violentos en nuestro país. De los 730 adolescentes entrevistados, 631 son hombres (86%) y 99 mujeres (14%). Aunque las mujeres representan sólo 4% del total de la población adolescente privada de libertad, decidimos sobrerrepresentarlas en la muestra que elaboramos con el fin de poder obtener una idea más detallada acerca de la problemática específica que enfrentan ellas.

La combinación de las herramientas de tipo cuantitativo y cualitativo nos brindó la posibilidad de obtener dos tipos de conocimiento que son muy valiosos y que resultan complementarios. La encuesta nos permitió formarnos una idea muy clara acerca de las características del conjunto de la población que se halla en los centros de internamiento para adolescentes de las entidades que estudiamos. En cambio, las historias que reconstruimos a partir de las preguntas abiertas nos permitieron tener una perspectiva más profunda de los rasgos específicos y de las trayectorias de vida individuales de adolescentes que han cometido delitos violentos. Todo ello –que aquí no podemos exponer sino de manera muy sintética– puede consultarse con mayor detalle en el reporte del estudio realizado (Azaola, 2017).

Principales hallazgos

Brevemente nos referiremos a algunos de los datos más importantes que arrojó el estudio para luego centrar nuestra atención sobre las adolescentes.

Uno de los hallazgos más importantes fue que entre las y los adolescentes privados de libertad encontramos datos de vulnerabilidad que en todos los indicadores, sin excepción, superan a los que encontramos entre la media de la población adolescente en México. Los siguientes datos sobre los que participaron en nuestro estudio ilustran este punto.

- 62% tenía padres que se habían separado
- 60% tenía uno o varios familiares que habían estado en prisión
- 43% había abandonado su casa temporal o definitivamente
- 31% había dejado su casa por problemas familiares
- 22% no conocía a su padre
- 40% había sufrido maltrato físico frecuentemente
- 34% había sufrido insultos o humillaciones frecuentemente
- 12% había sufrido abusos sexuales



- 57% vivió con adultos que consumían alcohol frecuentemente
- 30% vivió con adultos que consumían drogas frecuentemente

Con respecto a la escolaridad y las condiciones socioeconómicas, también claramente por debajo de la media de los adolescentes en México, encontramos lo siguiente:

- 4% nunca fue a la escuela
- 15% sólo cursó primaria incompleta
- 17% cursó primaria completa
- 28% cursó secundaria incompleta
- 20% cursó secundaria completa
- 16% cursó algún grado de la preparatoria
- 53% dijo que no le gustaba la escuela
- 51% calificó la situación económica de su familia como "regular"
- 31% calificó la situación económica de su familia como "mala" y dijo que en su casa no había comida suficiente
- 89% habían trabajado antes de ser privados de su libertad
- 37% habían comenzado a trabajar antes de cumplir 12 años

Cabe resaltar el mayor grado de vulnerabilidad al que quedaron expuestos los y las adolescentes al haber abandonado la escuela y al haber ingresado desde temprana edad al mercado laboral, siempre en condiciones muy precarias. En los siguientes incisos nos ocuparemos de la situación específica de las mujeres que participaron en nuestro estudio.

Rasgos que caracterizan los delitos violentos cometidos por las mujeres

Como es bien sabido, la literatura sobre la delincuencia femenina tuvo un surgimiento tardío en el Derecho Penal y la Criminología, ya que no se desarrolló sino prácticamente hasta los años ochenta del siglo pasado, como resultado de los estudios realizados bajo la perspectiva de género. Sin embargo, en poco tiempo tomó carta de naturalización y pasó a ser uno de los temas de mayor interés para la Criminología, no sin antes haber cuestionado seriamente la parcialidad con la que esta disciplina se condujo al haber dejado fuera a las mujeres durante casi un siglo. Una abundante literatura sobre el tema comenzó a producirse en las décadas

siguientes (Del Olmo ed., 1998; Carlen, 1985; Larraurri, 1994; Smart, 1989; European Union, 2005; Franklin, 2008; Heidensohn, 1995; Zaffaroni, 1993; Springer, 2000).

Hoy en día, los estudios sobre la criminalidad femenina también se han ocupado cada vez con mayor interés de la delincuencia de las mujeres adolescentes (Zahn, 2008, 2009; Department of Justice, 2012; Carrington, 2013; Monahan *et al.*, 2009; MacArthur, 2015; Steimberg *et al.*, 2015; Cauffman y Steimberg, 2000; Bonnie, Johnson, Chemers y Schuck, 2013; Mulvey, 2011).

Los estudios realizados sobre la criminalidad femenina han destacado un conjunto de rasgos que es frecuente encontrar en las conductas delictivas de las mujeres, más allá de su pertenencia a grupos étnicos, sociales, económicos o religiosos que producen diferencias que siempre deben ser tomadas en cuenta.

Entre estos estudios destaca el que se realizó en seis países de la Unión Europea (Francia, Alemania, Inglaterra, España, Italia y Hungría). Ese estudio señala que la población femenina en prisión se ha incrementado en proporciones muy por encima de las de los varones, lo que se explica como resultado de una serie de factores que afectan más a las mujeres sujetas a procesos de penalización, entre ellos el desempleo creciente, el paro masivo que afecta más a las mujeres y los jóvenes, la precariedad laboral, la carencia de apoyos institucionales, la escasa educación, la carencia de ingresos, la desestructuración familiar, las familias monoparentales, la carencia de redes sociales, los procesos migratorios, el tráfico de drogas, la prostitución, la pertenencia a minorías étnicas, así como factores personales como son las variables críticas de edad y sexo, enfermedades, drogodependencias, violencia y malos tratos (European Union, 2005). En Alemania, por ejemplo, se pusieron de manifiesto los vínculos entre la trayectoria en el consumo de drogas desde muy jóvenes, la pobreza, la violencia, la autoagresión y la falta de recursos. Encontraron también que las que están en mayor riesgo de iniciar una trayectoria de consumo de drogas siendo jóvenes son las que tienen padres adictos, las que han sido abandonadas o quienes han padecido abusos sexuales (European Union, 2005).

Otro factor comúnmente señalado por la literatura sobre la criminalidad femenina es la violencia doméstica sufrida previamente por las mujeres internas. El informe de Inglaterra señala, por ejemplo, que más



de la mitad de las internas reportaron haber sufrido violencia doméstica y una de cada tres abusos sexuales. Los informes de España, Francia y Hungría también destacan que las experiencias de violencia severa habían marcado de forma decisiva la vida de las mujeres. Muchas veces su carrera delictiva inicia cuando abandonan el hogar tras haber sufrido violencia física o sexual. De igual modo, otro rasgo característico son los lazos de dependencia que estas mujeres que han sido objeto de abusos establecen con sus parejas, dependencia que las conduce a una trayectoria criminal en la cual muchas veces ellas participan para encubrirlos o como cómplices más o menos voluntarias (European Union, 2005).

Por nuestra parte, en el estudio que realizamos encontramos los siguientes rasgos que caracterizan las conductas delictivas de las mujeres adolescentes en México, que son muy semejantes a los identificados por otros estudios; entre ellos:

1. Un antecedente que es factible identificar en una abrumadora mayoría de los casos es el haber sido víctimas de distintos tipos de malos tratos, abusos y violencia, incluida la violencia sexual. Este antecedente también se halla directamente correlacionado con el consumo problemático de drogas que a menudo las induce a cometer otros delitos.
2. Las mujeres son más propensas que los varones a cometer delitos en compañía de alguien con quien mantienen un vínculo amoroso, sea que hayan sido inducidas por él o viceversa. En este sentido, las mujeres que cometen delitos parecen tener un mayor nivel de dependencia con respecto a esta clase de vínculos que los varones.
3. También es más frecuente que las víctimas de delitos violentos que cometen las mujeres, comparados con la mayoría de los delitos violentos que cometen los hombres, sean personas con las que ellas han tenido un fuerte vínculo emocional.
4. Entre las adolescentes que entrevistamos también fue más frecuente que entre los varones encontrar que fueron enganchadas a través de las redes sociales (Facebook) para cometer delitos. Las mujeres fueron así, primero, seducidas a través de las redes y, más tarde, invitadas u obligadas a cometer delitos.
5. De nueva cuenta, si comparamos con los varones, fue más frecuente encontrar mujeres que se vieron motivadas a cometer delitos impulsadas por conflictos interpersonales con personas con quienes tenían un

estrecho vínculo afectivo, habiendo experimentado dichos conflictos por largo tiempo en medio de circunstancias que no les permitieron resolverlos.

Historias de las mujeres adolescentes

A continuación presentaremos una serie de testimonios breves de las adolescentes que entrevistamos y que dejan ver con claridad uno o varios de los rasgos antes señalados.[1] Aunque estos rasgos pueden observarse en prácticamente todos los casos, hemos clasificado los testimonios en dos grupos: a) aquellos que se refieren a las adolescentes que cometieron delitos que típica y tradicionalmente han sido cometidos por las mujeres y, b) aquellos en los que las adolescentes cometieron delitos formando parte de algún grupo de delincuencia organizada, actividad en la que ellas han incursionado más recientemente, ya que antes solía estar casi siempre reservada a los varones.

Tras exponer los testimonios nos referiremos a las diferencias que encontramos entre ambos grupos, las cuales abordaremos en las conclusiones de este trabajo.

Casos de delitos que típicamente cometen mujeres

Abordaremos los casos de Lisa, Julieta y Yolanda, quienes cometieron delitos que reúnen muchas de las características de las conductas delictivas en las que con mayor frecuencia participan las mujeres.

Lisa es una chica de 15 años que nació en el estado de Oaxaca y es de origen indígena; habla chinanteco. Es una chica que, a pesar de no haber conocido a sus padres y haber vivido en la calle, se expresa de manera muy clara y articulada. Dice: "no conozco a mis verdaderos papás. Mi mamá me regaló a los 20 días de nacida a otras personas y anduve de mano en mano hasta que una señora comerciante me recogió y me cuidó".

También explica: "sólo fui hasta el tercer año de la primaria. Me salí de la escuela porque un niño me cortó un dedo con unas tijeras. Luego la señora que me recogió le pidió a su hija que me registrara y, cuando la señora murió, me fui a vivir con su hija, pero como su esposo abusó

[1] Las historias que aquí se citan forman parte del estudio al que antes nos referimos (Azaola, 2017).

de mí, esa señora ya no quiso que yo siguiera viviendo en su casa y me echó. Entonces me fui a vivir yo sola a la calle y me comencé a drogar y a robar para poder comprar las drogas. Ahí en la calle conocí a mi pareja y quedé embarazada. Él me golpeaba y me maltrataba mucho y los dos robábamos. Nos detuvieron por robo a transeúnte. Ese día nos habíamos peleado porque a mí no me gustaba que él fumara tanta piedra y entonces me picó.[2] Como ese día era mi cumpleaños, él se robó un perrito y me lo regaló. Luego pasó un señor y lo robamos, le quité su teléfono y mi pareja le quitó 60 pesos que traía y unos lentes de 25 pesos. A los cinco minutos llegó la patrulla y nos detuvo. No me han podido dar mi libertad porque el señor al que robamos no se ha presentado a declarar. A mi pareja lo detuvieron porque ya había estado antes en la cárcel por robo, pero esta vez lo encerraron porque también había picado a alguien más ese día".

Julieta es una joven de 20 años que se encuentra interna desde hace cuatro años, en Tabasco, y todavía le queda medio año para completar su sentencia.[3] Ella nunca vivió con sus padres, sino con sus abuelos, y dice que sólo conoció a su madre cuando la ingresaron en el centro de internamiento. Se salió de casa de sus abuelos por la violencia y los problemas familiares que tenía con ellos y se fue a vivir con unos amigos. Tiene un hijo de cinco años. Julieta comenzó la secundaria y logró concluirla en el centro de internamiento. Dice que en su escuela había golpes entre los compañeros, se robaban sus pertenencias y los más grandes abusaban de los más pequeños. También señala que los maestros no ayudaban a resolver conflictos y que se burlaban de algunos niños o los maltrataban. Ella se salió de la escuela porque prefirió irse con sus amigos.

Dice que sus padres nunca fueron a la escuela y que su madre trabaja como empleada doméstica. También Julieta trabajó como empleada doméstica desde los quince años y, al mismo tiempo, se dedicaba a robar comercios. Por su trabajo le pagaban 1 800 pesos a la quincena. Es la quinta de seis hermanos y antes de ser detenida vivía con su pareja y la familia de

[2] La expresión "me picó" hace referencia a que su pareja utilizó un arma punzocortante para agredirla.

[3] Aunque el sistema de justicia para adolescentes rige para los menores de 18 años, en ocasiones permanecen en los centros de internamiento para adolescentes más allá de dicha edad hasta que terminen de cumplir su sentencia.

su pareja. Ella considera que su abuelo ha sido la persona más valiosa y quien más la ha apoyado, mientras que un primo con el que vivía, y quien abusó de ella desde que tenía ocho años, ha sido la persona que más daño le ha hecho. Refiere asimismo que sufrió maltrato físico y psicológico por parte de su familia. Señala que tanto su padre como su madre y unos tíos han estado en prisión por delitos contra la salud, además de que frecuentemente consumían alcohol y drogas. Julieta también consumía alcohol y dice haber consumido mariguana, cocaína, solventes, heroína, hongos y pastillas, unos con mayor frecuencia que otros. De la situación económica de su familia, dice que era mala y que a veces faltaba comida en su casa, además de que no tenían todo lo necesario para vivir bien.

Julieta fue acusada de homicidio y robo con violencia. Relata lo siguiente: "mi amiga me invitó a robar a un señor al que le gustaba abusar de niñas y niños. Yo invité a mi pareja y él apuñaló al señor y le robamos todo. La persona que matamos compraba niñas para un general del ejército que se había retirado; a ambos les gustaba abusar de las niñas". También señala que su pareja formaba parte de un grupo que se dedicaba a robar, ejecutar y vender drogas, pero dijo que ella no tenía relación con ese grupo.

Yolanda es una joven que lleva tres años interna en el centro para adolescentes de la ciudad de Chihuahua y tiene una pena de catorce años por haber dado muerte a sus padres adoptivos. Estudió hasta el primer año de la preparatoria antes de ingresar al centro de internamiento y dice que le gustaba mucho estudiar. Su padre biológico es un hombre que pide limosna en las calles de la ciudad. Su madre biológica murió de SIDA cuando nació. Cuando tenía un año fue adoptada por una pareja, el padre tenía 65 años y la madre 45. Era el segundo matrimonio para el señor, que tenía seis hijos de una unión previa. Yolanda explica: "los hijos de mi papá adoptivo no eran como mis hermanos, no procuraban a su papá más que para pedirle dinero y eso me molestaba mucho. Ellos ya eran mayores de edad cuando yo era pequeña". Ella habla de su padre adoptivo como su "padrastro" y refiere haber sufrido malos tratos, humillaciones y abusos sexuales por parte de él cuando era pequeña. Señala también que su madre adoptiva le tenía miedo a su padrastro y por eso no la defendía. El padrastro consumía alcohol con frecuencia y era dueño de varios bares y cantinas en la localidad, así como tenía diversas propiedades y cuentas bancarias, por lo que tenía una buena posición económica.



"Yo quería amor –dice Yolanda– y ellos lo compraban todo con dinero, pero nunca mostraban su cariño con humildad. Nadie va a entender lo que yo aguanté muchos años; no lo hice porque sí, tuve mis motivos. Yo, desde los diez años, tenía mucho coraje contra los dos por golpes, regaños, presiones, humillaciones, y la edad de ellos no ayudaba, teníamos muy mala relación. Ya más grande, sólo tenía confianza con mi pareja, y un día le dije que si me ayudaba a matarlos, y me dijo que sí. Él le dijo a un amigo suyo quien también dijo que quería participar para poder vivir esa experiencia. Mi novio y su amigo tenían 18 años y ahora se encuentran en la cárcel con una sentencia de 37 años. Yo lo planeé todo, les dije a qué hora fueran a mi casa, les dije que quería que mis papás tuvieran una muerte rápida y no sangrienta, así que el amigo de mi novio estranguló a mi mamá y mi novio asfixió a mi papá. Al día siguiente fuimos a quemar los cuerpos al norte de la ciudad y también quemamos la camioneta en la que nos los llevamos. Yo fingí que los habían secuestrado y comenzaron a investigar a todos mis tíos y no pensé que me iban a entrevistar a mí y también entrevistaron a mi novio y como caímos en contradicciones, se dieron cuenta y yo prácticamente me entregué. Yo estaba en *shock*, no asimilaba nada y no podía creer lo que había sucedido, yo no lloraba, contestaba todo tranquila, sin alterarme".

Yolanda dice que la policía no la maltrató, pero que durante el juicio se sintió mal pues, si bien la sentencia que le dictaron le pareció justa, "la jueza me dijo cosas muy feas, dijo que yo no era normal ni sociable, que era psicópata porque nunca me vio llorar".

Durante su internamiento, Yolanda ha recuperado la relación con su padre biológico, quien la visita cada semana y la apoya. Dice que estar interna le ha servido "para aprender nuevas cosas y para valerme por mí misma y aprender a valorar las cosas. Ahora he podido extrañar a mis papás adoptivos y llorar por ellos", dice. Cuando recobre su libertad, lo que más le gustaría es poder llegar a ser bailarina profesional; ése sería su mayor sueño.

Casos de mujeres adolescentes que se involucraron con grupos del crimen organizado

Ahora se verán algunos casos que, como explicamos, no encajan dentro de los patrones de los delitos que tradicionalmente cometen las mujeres, si bien muchos de los antecedentes de las conductas delictivas en este grupo son similares a los del grupo anterior, como podremos observar en los tes-

timonios. Se trata de las historias de seis adolescentes: Maribel, Ely, Katy, Leticia, Guadalupe y Sandra. Para terminar, haremos un breve análisis sobre estos casos como parte de las conclusiones del trabajo.

Maribel está internada desde hace dos años en el estado de Puebla y aún le quedan más de tres años para cumplir con su sentencia. Cuenta que vivía en Ciudad Juárez con sus padres, pero que se salió de su casa por problemas familiares y se fue a vivir con su novio, con quien cometió el delito de secuestro en el estado de Puebla. Estudió hasta el primero de preparatoria; también su padre había cursado la preparatoria, mientras que su madre sólo la primaria. Su padre es carpintero y su madre trabaja haciendo labores de limpieza. A raíz de su detención, sus padres se mudaron al estado de Puebla para poder acudir a visitarla en el centro de internamiento. Ella relata que, cuando era pequeña, un tío abusó de ella, pero que no les dijo a sus padres a pesar de que no podía dejar de pensar en ello y tenía dificultades para concentrarse. Eso hizo que ella buscara relacionarse con algunas personas porque tenía la idea de vengarse de su tío.

Conoció a su novio a través de Facebook y él le ofreció trabajo, por eso se trasladó primero al estado de Guerrero, ya que él junto con otras tres personas formaba parte de un grupo que se dedicaba a secuestrar. "Secuestramos a una mujer y nos venimos a Puebla para hacer ese delito. Cuando íbamos a cobrar el rescate, nos agarraron a los cuatro. Yo cuidaba a la señora que secuestramos, le daba de comer, la llevaba al baño; yo no lo hice por dinero sino porque quería que este grupo me ayudara a vengarme de mi tío que había abusado de mí". Una de las personas del grupo era exmilitar. Señala que, cuando la detuvieron, la policía ministerial la maltrató: "me dieron toques, me mojaron, me daban cachetadas. Ellos querían que les dijera con quiénes trabajábamos, pero yo no sabía su nombre, sólo su apodo". Con respecto al apoyo que recibió por parte de su defensor, señala: "son pésimos abogados, el que me tocó a mí no me defendió".

En relación con el trato que recibe en el centro de internamiento, refiere: "si fueran buenos aquí, los chavos saldrían bien regenerados, pero no, no es así, si nos pusieran más atención no estaríamos así. No me gusta el trato que nos dan las custodias, porque nos sobajan… Los chicos salen peor de la institución; cuando nos enteramos, ya los mataron o están encerrados otra vez".



Lo que ella recomendaría para poder mejorar la institución es: "primero preguntaría a los internos cómo se sienten con los custodios, con el personal; pondría talleres que sí los ayuden y les daría más atención psicológica y también una buena cama; arreglaría toda la infraestructura del centro. Apoyaría a los que no tuvieran visita, les daría productos para su aseo personal y trataría de conseguirles un trabajo, no de obligarlos a hacer algo que ellos no quieran".

Ely tiene18 años y lleva casi dos años interna; todavía le quedan poco más de cuatro años para cumplir su sentencia. Nació en Guadalajara y nunca ha viajado fuera de la ciudad. Desde los diez años abandonó la escuela porque se aburría, no entendía a los docentes ni los libros, y terminó perdiendo el interés por la escuela. No conoció a su padre; su madre, con primaria incompleta, actualmente es ama de casa. Cuando se salió de la escuela no tenía ninguna actividad y comenzó a hacer relaciones amistosas en la colonia. Es la mayor de cinco medios hermanos. Dice que, cuando era pequeña, dependían económicamente de las parejas de la mamá, pero la situación económica era mala, no tenían lo suficiente para vivir. La madre la apoyó en la medida de sus posibilidades, pero tenía poco tiempo para ocuparse de ella. Dice que las personas que considera más valiosas en su vida son su madre y su hija, aunque afirma que no tiene confianza en nadie. Su padrastro es la persona que más daños le provocó porque constantemente la insultaba y la humillaba. Ely fue violada por su tío, el hermano de su madre.

Recuerda que su padrastro consumía alcohol o drogas cuando ella era pequeña y se ponía violento con toda la familia. Por su parte, Ely comenzó a consumir alcohol y diversas drogas desde los once años y lo hacía diariamente antes de ingresar al centro.

Ely fue acusada de un homicidio y dos tentativas de homicidio. Relata: "Cuando me salí de la escuela comencé a beber y fumar marihuana con los amigos del barrio. Una de mis amigas, cuatro o cinco años mayor que yo, me presentó a su papá, un comandante de la policía ministerial y le pedía a mi amiga que me llevará a su casa para verme. A los quince años comencé la relación con el papá de mi amiga, después me convenció de vivir juntos y poco a poco me integró a sus actividades. Mi trabajo consistía en vigilar los camiones que llegaban con gasolina y acompañarlo a mover la venta en distintas partes de Guadalajara. Después me enteré de

que trabajaba para el cartel del Milenio. Ellos traían la gasolina y nosotros debíamos venderla en distintas partes de la ciudad. También lo acompañaba a cobrar por la protección que les daba a varios vendedores de drogas y, cuando le pagaban con mercancía, me daba cristal o pastillas. Él me mantenía, me daba cada cierto tiempo dinero y se encargaba de todo".

Sobre el delito por el que fue detenida, Ely cuenta: "yo tenía problemas con su esposa, cada cierto tiempo aparecía junto con la que era mi amiga para amenazarme y me pedía que dejara a su esposo, incluso una vez me golpearon y perdí a mi primer bebé. Él a veces quería estar conmigo y después volvía con su esposa. En una ocasión pasó por mí para vender la mercancía, íbamos en camino cuando le habló la esposa para pedirle que llevara a una de sus hijas al hospital y él acordó verla a medio camino. Cuando se encontraron, al verme en el auto la esposa comenzó a insultarme y también la hija que antes era mi amiga, pensé que me iban a golpear, por eso saqué el arma que me había regalado mi pareja. Cuando se me vinieron encima, él trato de quitarme el arma, pero en la pelea disparé y lo maté en el acto; después ellas trataron de atacarme y también les disparé y las dejé heridas".

Al preguntarle si la policía la maltrató, Ely señaló: "la municipal me entregó a los ministeriales. Éstos me taparon la cabeza para comenzar a pegarme, después me pusieron la bolsa en la cabeza para ahogarme, me tiraban el pelo hasta casi sacármelo y me amenazaban que me iban a violar. Ellos querían información de mi pareja, pero me negué, solamente acepté que medio vivía con él y que era el padre de mi hija. Les dije que eso fue una pelea entre mujeres y sólo así fue como me dejaron tranquila".

Katy, por su parte, a los 18 años fue acusada de secuestrar a una joven de quince años. Lleva menos de un año interna y le quedan poco más de cuatro para cumplir su sentencia. Nació en el estado de Zacatecas y logró terminar la secundaria, pues a pesar de que los maestros los maltrataban, a ella le gustaba la escuela. Vivió con su padre y su madre, quienes no habían logrado completar la secundaria. Cuando se salió de la escuela por miedo a los Zetas que la tenían amenazada, decidió seguir a su hermana a Chihuahua, porque también la perseguía este grupo. Katy es la menor de tres hermanos y tiene también tres medios hermanos que, aunque vienen de un matrimonio anterior de su padre, también los considera como hermanos. Dice que cuando era pequeña la situación económica



de su familia era buena pues tenían lo suficiente para vivir y sus padres se ocupaban de ella.

Considera que la persona más valiosa que tiene es su hija, y también confía en su madre, aunque no tiene confianza en su expareja. Cuando tenía 16 años fue violada por su pareja que era miembro de los Zetas.

Refiere que un hermano de su madre ha estado preso en Estados Unidos por tráfico de drogas. Su padre consume alcohol y un hermano drogas, ambos con mucha frecuencia. Por su parte, Katy comenta que desde los catorce años comenzó a beber alcohol, pero nunca ha consumido drogas.

Katy fue acusada de secuestro. Relata: "Cuando estaba en la secundaria conocí por medio de mi hermana a un amigo de su pareja. Salíamos los cuatro, bebíamos y ellos consumían marihuana. Después, mi hermana se fue a vivir con su pareja y yo seguí de novia con su amigo, pero luego nos enteramos de que ambos eran miembros de los Zetas. La pareja de mi hermana era comandante de la zona y mi novio era comandante de estacas. Presenciamos cómo ambos eran bien tratados por la policía municipal y hasta por los ministeriales, aunque todos sabían de sus actividades. Mi hermana y yo tuvimos miedo de terminar la relación con ellos".

Sobre el delito por el que fue detenida, Katy cuenta: "En ese tiempo yo tenía catorce años, estaba terminando la secundaria, comencé una relación, mi novio era comandante de estacas de los Zetas y mi hermana, de 16 años, andaba con el comandante de la plaza. Ellos secuestraron a una amiga de nosotras, compañera de la secundaria, y se la llevaron a Río Grande. Eso lo supe porque nos encontramos con ellos en un hotel de esa ciudad. Al preguntarle qué había pasado con nuestra compañera, me dijo que la tenían en un cuarto de ese mismo hotel pero que iban a venir por ella en un rato. Ya después no supe nada más. Como andaba con ellos, la mamá de la secuestrada nos acusó a mi hermana y a mí, pero yo no supe nada de la acusación durante varios años. Después me fui de ese lugar porque cambiaron de comandantes los Zetas y los nuevos que llegaron querían meternos a la fuerza a trabajar, por eso mi hermana y yo nos fuimos a Chihuahua con un hermano. Cuando vi que todo estaba en calma, pues ya habían pasado tres años, regresé y al día siguiente me detuvieron".

Al preguntarle si en esta última ocasión la policía la maltrató, Katy señaló: "Me dieron cachetadas, tirones de pelo, me amarraban para pegarme en las costillas y me ponían una bolsa en la cabeza. Descansaban y volvían con lo mismo. Querían nombres, pero yo no sabía nada de los Zetas".

Leticia es una joven de 19 años que se encuentra recluida en el centro de internamiento de Oaxaca, a quien le dieron una sentencia de diez años. Es originaria de Coatzacoalcos, Veracruz, pero desde pequeña se mudó al estado de Oaxaca con sus padres. A los quince años decidió salirse de su casa e irse a vivir con su pareja porque peleaba mucho con su papá. Leticia sólo terminó la primaria y no continuó estudiando porque no le gustaba la escuela y desde los doce años se puso a trabajar. Trabajó vendiendo discos en la central de abastos y también despachando en una zapatería y en una tienda de productos naturales. Su padre es velador y no logró completar la secundaria; su madre es ama de casa y no terminó la primaria. Sus padres se han separado y vuelto a juntar varias veces. Leticia tiene un hermano y dos medios hermanos y ella es la más pequeña de todos. Poco antes de ingresar al centro había regresado a vivir con sus padres.

No identifica a nadie como la persona que más la haya ayudado en su vida, mientras que identifica a su padre como la persona que menos la ha apoyado. Señala a sus hermanos como las personas en quienes más confía. Dice que cuando era pequeña sufría golpes y malos tratos y que no sentía que hubiera nadie que la apoyara. También refiere que su padre estuvo algún tiempo en prisión y que la situación económica de su familia era mala y a veces faltaba comida.

Leticia está acusada de secuestro. Refiere que a través de Facebook fue contactada por una joven que le dijo que ella y su pareja venían de la ciudad de México y que les gustaría que ella los llevara a los antros en Oaxaca. Leticia aceptó y estuvo saliendo con ellos varias veces hasta que le propusieron que los ayudara a realizar un secuestro. "Como yo no tenía dinero, acepté. Yo no sabía ni a quién secuestramos y me detuvieron los agentes antisecuestro cuando íbamos por el dinero. Yo fui la que dije dónde estaba la víctima, un muchacho de 24 años al que tuvimos durante tres días". Señala que, cuando la detuvieron, no le informaron de qué delito la acusaban ni de sus derechos, y tampoco le dijeron que podía contar con un abogado. Señala que la policía la trató bien y también el juez, aunque su abogado le aconsejó que no declarara. La sentencia que le dieron de diez años le pareció justa.

Con respecto al centro de internamiento, dice que se siente bien, aunque considera que el trato y la atención que reciben es "regular", ya que mientras algunas custodias "son estrictas y humanitarias, otras son estrictas y no humanitarias". También señala que, como es la única mujer en



el centro, no le dan actividades y sólo le permiten participar en la escuela, por lo que se siente muy sola y aburrida. Al preguntarle qué cambiaría ella en el centro, señaló: "para empezar, que hubiera igualdad en las actividades y en las oportunidades que dan a los hombres y a las mujeres. También, que más gente se preocupara por nosotros y nos trajera más talleres".

Cuando salga, dice que le gustaría poder estudiar la carrera de Derecho. Ella considera que a las mujeres les perjudica estar internas porque no les dan las mismas oportunidades que a los varones. Con respecto a éstos opina que "la mayoría no sale para bien porque al salir no hay nadie que los espere…"

Guadalupe, de 19 años, lleva casi dos años interna y debe cumplir otros 4 para recuperar su libertad. Nació en el estado de Durango. No logró terminar la secundaria pues, además de que se aburría, los malos tratos de los docentes, reprobar las materias y un embarazo a los quince años terminaron por hacerla desertar. Desde pequeña vive con su abuela materna. Al igual que Guadalupe, su madre también había quedado embarazada a los quince años y no quiso hacerse cargo de ella. Cuenta que, cuando era pequeña, su situación económica no era mala y tenían lo suficiente para vivir. Considera que su abuela ha sido la persona más valiosa y quien más la ha apoyado en su vida, mientras que su padre es la persona que más daño le ha hecho: "necesité a mi papá y nunca estuvo ahí; yo quería ser como mis compañeras y me dolía no verlo. Hasta la fecha pienso que no le importo". Con respecto a su madre dice que, cuando la visitaba, siempre la golpeaba o la insultaba.

Refiere que algunos de sus primos han estado en prisión por robo y homicidio en pandilla. Recuerda que su abuelo consumía alcohol con frecuencia y lo notaba porque se ponía violento y golpeaba a su abuela. Por su parte, dice, "comencé a beber desde los trece años, lo hacía con amigos del barrio, pero mayores; se me hizo fácil y llegué a ser alcohólica. Cuando estaba embarazada me drogaba y bebía, lo hice hasta los 16 después de que perdí a mi bebé en el segundo embarazo".

Guadalupe fue acusada de homicidio. "Cuando estaba en la secundaria conocí al papá de mi hija, era vecino del barrio y quedé embarazada de él, en ese tiempo tomaba y comencé a consumir drogas… a los catorce años me inicié en la venta de drogas cerca de mi casa. Por suerte logré

escapar en varias ocasiones de ser detenida por los militares… En una ocasión, llegó una persona preguntando por la droga, nos dimos cuenta de que no era de ahí y pensamos que era de otro grupo, lo detuvimos para interrogarlo. Llamé por teléfono a mis patrones para saber qué hacer, ellos nos dieron la orden de matarlo, pero, como no teníamos armas, le tiramos una piedra en la cabeza. Minutos después llegó un grupo de militares y ahí nos dimos cuenta de que la persona pertenecía al ejército".

Al preguntarle si tenía algún cargo dentro del grupo, contestó: "coordinaba un grupo de 17 chavos que tenían la función de cuidar, levantar y enfrentarse con otros grupos que se querían meter a vender. Vendía drogas, era la jefa del lugar, distribuía marihuana, cocaína y piedra. Le reportaba a una persona de la misma ciudad quien, a su vez, recibía comunicación de otros y tenía la tarea de vigilar que nadie más se metiera a vender en la zona que tenía asignada".

Al preguntarle si en esta última ocasión la policía la maltrató, Guadalupe señaló: "la ministerial me detuvo en mi casa, ahí comenzaron a golpearme, después me trasladaron a los separos. En ese lugar, me colgaron de los brazos para darme toques eléctricos en los pies, después me tiraban agua fría y terminaban pegándome con una tabla en todo el cuerpo. Lo repetían cada cierto tiempo por dos días y luego me entregaron con los militares… En el cuartel militar, me volvieron golpear y también me amenazaban de que me iban a violar, incluso me decían que me daban el privilegio de elegir al que me iba a penetrar primero… Como producto de las torturas perdí a mi bebé, tenía dos meses y medio de embarazo".

Sandra, es una adolescente de Cárdenas, Tabasco, de 18 años que lleva menos de un año internada y debe estar otros cuatro para cumplir su sentencia. Abandonó su casa a los quince años "porque quería ir a la aventura". Se trasladó entonces a Cancún, donde se dedicó principalmente a la prostitución. Terminó la secundaria, pero se aburría, no entendía a los docentes ni los libros, la reprobaron y no le gustaba la escuela. Su padre murió de tuberculosis y no vivió mucho tiempo con ella; su madre, con primaria completa, trabajó durante algún tiempo en una plataforma de PEMEX, lo que la obligaba a estar varios meses fuera de su casa. Cuando se salió de la escuela Sandra no tenía ninguna actividad y comenzó a relacionarse con jóvenes de su colonia que la llevaron a abandonar su casa a los trece años. Es la menor de dos hermanos y tiene otro medio hermano.



La madre la apoyó en la medida de sus posibilidades, aunque disponía de poco tiempo debido a su trabajo en PEMEX. Sandra considera que la persona más valiosa que tiene es su hija, a la que más confianza le tiene es a su abuelo, mientras que piensa que su padre es quien más daño le causó por su ausencia. En su ambiente familiar no refiere haber sufrido abusos, golpes o malos tratos, aunque en su familia consumían alcohol y drogas, lo que ella comenzó a hacer desde los trece años. También cuenta que hermanos, tíos y primos han estado en prisión.

Sandra fue acusada de homicidio y secuestro. Relata: "Me dedicaba a la prostitución en Cancún desde los quince años; me cansé de tanto abuso, un cliente me violó y quedé embarazada, por eso regresé a Tabasco". Más tarde, dice, a través de algunos conocidos, ingresó a un grupo de crimen organizado: "una persona que era de los Zetas me ofreció trabajar de halcón; después fui jefa de los halcones y al final me pasaron a secuestros, levantones y a ejecutar a los secuestrados. Mi grupo era de 53 personas. Me agarraron en el último secuestro que hice cuando iba por el rescate". Al preguntarle si dentro del grupo tenía algún rango, contestó: "como era comandante, tenía a mi cargo a muchas personas y tenía que dar el ejemplo cuando teníamos que actuar, aunque yo me dedicaba a secuestrar y a ejecutar, nada más".

Sandra vive ahora con su hija en el centro de internamiento y dice que originalmente le querían dar diez años de sentencia, "pero después me la bajaron a cinco años porque le dimos dinero al Ministerio Público para que le bajara".

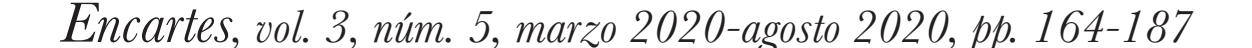
Conclusiones

Sin pretender agotar las múltiples líneas de análisis e interpretación que podrían desprenderse de los testimonios anteriores, quisiéramos mencionar sólo algunas que nos parece importante destacar.

1. Si bien se pueden apreciar algunas diferencias entre el primer grupo, el de los delitos que tradicionalmente cometen las mujeres, y el segundo, caracterizado por la participación de las adolescentes en grupos de la delincuencia organizada, también encontramos importantes coincidencias. Entre éstas, que el contexto de vulnerabilidad en el que crecieron las adolescentes de uno y otro grupo –que incluye los malos tratos, los abusos sexuales y los embarazos tempranos– no ofrece grandes

diferencias. Tampoco un grupo se distingue del otro en cuanto que en ambos casos las adolescentes se involucraron en actividades delictivas en las que participaron al lado de sus parejas sentimentales, como la mayoría de los estudios sobre la criminalidad femenina lo ha puesto de manifiesto. De hecho, cuatro de las seis chicas que se afiliaron a grupos de la delincuencia organizada (Maribel, Ely, Katy y Guadalupe) lo hicieron siguiendo a sus parejas.

2. Entre las diferencias que sí pueden destacarse, se encuentran: a) en algunos casos (Maribel y Leticia), las chicas que ingresaron al crimen organizado fueron contactadas a través de Facebook; b) las adolescentes que formaron parte de grupos del crimen organizado mostraron una mayor capacidad de agencia y liderazgo, al grado que dos de ellas (Guadalupe y Sandra) llegaron a ocupar posiciones de mando dentro de la organización teniendo a su cargo un grupo de sicarios, y c) aunque los delitos pueden ser igualmente graves en los casos de las adolescentes de uno y otro grupo (homicidio, secuestro), lo que distingue a las que participaron en delincuencia organizada es la sistematicidad de sus actos, el escalamiento hacia delitos cada vez más graves y violentos y el número mayor de víctimas a las que afectaron.
3. Otra de las diferencias, que no parece ser sustantiva sino circunstancial, es que las adolescentes del segundo grupo fueron más susceptibles de ser captadas por grupos de la delincuencia organizada, tanto porque estos grupos se hallaban presentes y tenían cierto dominio en el entorno donde ellas vivían como por el hecho de que no hubo nadie con el interés ni la fuerza suficientes para protegerlas o contrarrestar la influencia que estos grupos ejercieron sobre ellas, toda vez que aprovecharon su inmadurez y falta de apoyo para reclutarlas y obtener beneficios.
4. De los relatos de las adolescentes se desprenden varios temas preocupantes sobre el papel de las distintas autoridades de seguridad y procuración de justicia, entre ellos: a) su participación activa o su complicidad con algunos grupos de la delincuencia organizada; b) el incumplimiento de las normas del debido proceso tanto al momento de arrestar a las adolescentes como mientras se hallan sujetas a proceso y, c) la práctica sistemática e indiscriminada de la tortura sin importar que se tratara de mujeres menores de edad.
5. También sobre los establecimientos donde se encuentran detenidas las adolescentes reportaron deficiencias institucionales importantes. Vale





la pena destacar que, en comparación con los varones, las mujeres se mostraron mucho más sensibles y perceptivas acerca de lo que ocurre en dichos centros. Así, denunciaron la falta de atención y de oportunidades que padecen las mujeres, ya que, al ser una pequeña minoría, no se les permite participar en los programas educativos, deportivos o de capacitación dirigidos a los varones. Sólo algunos centros, la minoría, cuentan con programas específicos para las mujeres.

6. Más allá de las diferencias que hicimos notar entre los dos grupos, queda claro que en ambos observamos a mujeres adolescentes con capacidad de agencia, que tomaron control sobre sus actos más allá de las circunstancias que pudieron haber influido sobre sus decisiones.

Para concluir, quisiéramos destacar que en este trabajo hemos procurado dar cuenta de las situaciones de vulnerabilidad que las adolescentes enfrentaron y que, en buena parte, contribuyeron a su involucramiento en actividades delictivas. Éstas son, por así decirlo, las condiciones de vulnerabilidad primaria que enfrentaron en su entorno. A estas condiciones de vulnerabilidad primaria se agregan las que tienen lugar cuando las adolescentes entran en contacto con las instituciones de seguridad y justicia. A éstas las denominamos condiciones de vulnerabilidad secundaria. Con ello nos referimos a las dificultades que muestran estos sistemas para operar, en todas sus fases, dentro del marco de la ley desde una perspectiva de género que logre dar cuenta y remontar las desventajas específicas que enfrentan las mujeres. Es por ello urgente que esas instituciones diseñen y pongan en práctica programas de atención que promuevan la equidad de género.

De otro modo, el paso de las adolescentes por los circuitos de la justicia no sólo no las dota de los elementos que requieren para enfrentar sus condiciones de vulnerabilidad primaria, sino que les genera nuevos daños o condiciones de vulnerabilidad secundaria que reducen sus posibilidades de incorporarse a la sociedad como personas competentes, responsables, autónomas y capaces de tomar decisiones que promuevan su bienestar y el de su comunidad.

La mayor parte de las adolescentes cuyos testimonios hemos podido escuchar en este trabajo han atravesado por experiencias difíciles y dolorosas que les han producido daños importantes y que ellas, a su vez, han reproducido contra otras personas. En la mayoría de los casos, sus experiencias en las instituciones de justicia no les permiten hacerse cargo de su

responsabilidad, comprender a fondo su situación ni estar en condiciones de reparar los daños físicos y emocionales que han sufrido y que han hecho padecer a otros. Hay mucho por hacer para que los sistemas de justicia en México logren proporcionar a las adolescentes los elementos y las herramientas que requieren para poder efectuar el tránsito hacia la edad adulta en condiciones que les permitan reducir su situación de desventaja en relación con otros y otras jóvenes del país. De no hacerlo, se les estará condenando a vivir de manera permanente en condiciones de desventaja.

Bibliografía

Azaola, Elena (2017). *Informe Especial. Adolescentes: Vulnerabilidad y Violencia.* Ciudad de México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, disponible en http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/Informe_adolescentes_20170118.pdf, consultado el 19 de diciembre de 2019.

Bonnie, Richard J., Robert L. Johnson, Betty M. Chemers y Julie A. Schuck (eds.) (2013). *Reforming Juvenile Justice: A Developmental Approach.* Washington: National Academies Press. Disponible en http://nap.edu/catalog/14685/reforming-juvenile-justice-a-develpmental-aproach, consultado el 19 de diciembre de 2019.

Carlen, Pat y Diana Christina (1985). *Criminal Woman*. Cambridge: Polity Press.

Carrington, Kerry (2013). "Girls' violence: The Case for Feminist Theory of Female Violence", en *International Journal of Crime, Justice and Social Democracy*, vol. 2, núm. 2, pp.63-79. https://doi.org/10.5204/ijcjsd.v2i2.101

Cauffman, Elizabeth y Laurence Steimberg (2000). "(Im)maturity of Judgment in Adolescence: Why Adolescents may be less Culpable than Adults", en *Behavioral Sciences and the Law*, núm. 18, pp.741-760. https://doi.org/10.1002/bsl.416

Del Olmo, Rosa (Ed.) (1998). *Criminalidad y criminalización de la mujer en la región andina*. Caracas: PNUD.

Department of Justice (2012). *Report of the Attorney General's National Task Force on Children Exposed to Violence*. Washington: Department of Justice.



European Union (2005). *Women, Integration after Prison: Analysis of the Processes of Socio Labour Integration of Women Prisoners in Europe.* Disponible en: www.surt.org/mip, consultado el 19 de diciembre de 2019.

Felitti, Vincent, J. y Robert F. Anda (2014). "The Lifelong Effects of Adverse Childhood Experiences", en Chadwick's Child Maltreatment. Sexual Abuse and Psychological Maltreatment, vol. 2, pp. 203-215. Saint Louis: STM Learning Inc.

Franklin, Corney A. (2008). "Women Offenders, Disparate Treatment, and Criminal Justice: a theoretical, historical, and contemporary overview", en *Criminal Justice Studies,* vol. 21, núm. 4, pp. 341-360. https://doi.org/10.1080/14786010802554238

Heidensohn, Frances (1995). *Women and Crime.* Nueva York: New York University Press.

Larrauri, Elena (comp.) (1994). *Mujer, Derecho Penal y Criminología*. Madrid: Siglo Veintiuno.

MacArthur Foundation (2015). *Juvenile Justice Report 2015.* Chicago: MacArthur Foundation.

Monahan, Kathryn C., Laurence Steinberg, Elizabeth Cauffman y Edward P. Mulvey (2009). "Trajectories of Antisocial Behavior and Psychosocial Maturity from Adolescence to Young Adulthood", en *Developmental Psychology*, vol. 45, núm. 6, pp.1654-1668. https://doi.org/10.1037/a0015862

Mulvey, Edward P., (2011). *Highlights from Pathways to Desistance: A Longitudinal Study of Serious Adolescent Offenders*. Washington: Department of Justice, Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention. Disponible en: https://www.ncjrs.gov/pdffiles_I/ojjdp/230971.pdf, consultado el 19 de diciembre de 2019.

Reavis, James, Jan Looman, Franco Kristina, Briana Rojas, (2013), "Adverse Childhood Experiences and Adult Criminality: How Long Must We Live before We Possess Our Own Lives?", en *The Permanente Journal*, vol. 17, núm. 2, pp. 44-48. https://doi.org/10.7812/TPP/12-072

Save the Children (2016). *Las y los adolescentes que México ha olvidado.* Dsponible en: https://www.savethechildren.mx/sites/savethechildren.mx/files/resources/Las%20y%20los%20%20adolescentes%20que%20Mexico%20ha%20olvidado_0.pdf, consultado el 19 de diciembre de 2019.

Smart, Carol (1989). *Feminism and the Power of Law.* Londres: Routledge.

Springer, Cassie (2000). "Stories of Women in Prison", en *Berkeley Women's Law Journal*, núm.15, pp.354-357.

Steinberg, Laurence, Elizabeth Cauffman y Kathryn C. Monahan (2015). "Psychosocial Maturity and Desistance from Crime in a Sample of Serious Juvenile Offenders", en *Juvenile Justice Bulletin,* marzo. Washington: OJJDP, Department of Justice.

Zaffaroni, Raúl (1993). "La mujer y el poder punitivo", en *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones*. Costa Rica: ILANUD.

Zahn, Margaret (2009). *The Delinquent Girl*. Philadelphia: Temple University Press.

Zahn, Margaret, A. Hawkins, J. Chaincone y A. Whitworth (2008), *The Girl's Study Group. Understanding and Responding to Girl's Delinquency*, Office of Justice Programs, US Department of Justice, www.ojp.usdoj.gov/ojjdp

Elena Azaola es doctora en Antropología y Psicoanalista. Profesora Emérita del CIESAS (2014) e Investigadora Emérita del SNI (2018). Ha realizado estudios en colaboración con las universidades de Chile, Pennsylvania, Montreal y Libre de Berlín. Ha impartido cursos en las universidades Autónoma de Barcelona y de Groningen, Holanda. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Nacional de Australia y en la de Columbia, Nueva York. Ha desarrollado estudios sobre la criminalidad y la violencia en México, así como sobre la participación de las mujeres y los jóvenes en conductas delictivas. También ha hecho estudios sobre las políticas de seguridad, las instituciones penitenciarias y de policía. Ha publicado más de 200 trabajos tanto en México como en otros 15 países.





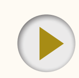
MULTIMEDIA

EL DOCUMENTAL *OVER THE WALL/ SOBRE EL MURO*: UNA MIRADA A LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES POR EL MURO FRONTERIZO ENTRE MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS EN TIJUANA

DOCUMENTARY "OVER THE WALL"/"SOBRE EL MURO" (EL COLEF, 2019): A VISION OF SOCIAL TRANSFORMATION AT TIJUANA'S US-MEXICO BORDER WALL

Alberto Hernández y Jhonnatan Curiel*

Liga del documental:
https://youtu.be/PCCxwPdJbr0



Resumen: Basado en el documental *Over the Wall/Sobre el muro* (El Colef, 2019), el presente texto discute algunos efectos sociales a partir de las transformaciones de las barreras y divisiones que han demarcado el límite fronterizo de los estados de California, Estados Unidos y Baja California, México, hasta la construcción de cercas y muros fronterizos impulsados por las últimas cuatro administraciones federales estadounidenses. A partir de entrevistas con especialistas en migración y fronteras, residentes, y una labor de investigación de archivos y documentos en torno al muro y sus efectos en la frontera Tijuana-San Diego, este documental captura periodos de cambio y reforzamiento fronterizo por parte de Estados Unidos, así como la coyuntura reciente con la llegada de nuevos flujos migratorios como las caravanas de migrantes centroamericanos a Tijuana y los retos para esta frontera.

Palabras claves: frontera, muro, migración, Tijuana, documental.

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 188-205
Recepción: 13 de agosto de 2019 • Aceptación: 1 de octubre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx



DOCUMENTARY "OVER THE WALL"/"SOBRE EL MURO" (EL COLEF, 2019): A VISION OF SOCIAL TRANSFORMATION AT TIJUANA'S USA-MEXICO BORDER WALL

Abstract: Based on the documentary film Over the Wall/Sobre el muro (El Colef, 2019), the present essay takes up certain social effects that stem from the transformation of barriers and divisions that establish the border between California (USA) and Baja California (Mexico), up to the construction of border fences and walls overseen by the four most recent US federal administrations. From interviews with migration and border experts, as well as residents, alongside archival and documentary research on the wall and its effects on the Tijuana-San Diego border, the documentary portrays the challenges the border faces: changing times, US reinforcement and the recent situation with migrant flows such as Tijuana-bound Central American caravans.

Keywords: border, wall, immigration, Tijuana, documentary.



Los muros en el mundo y el muro fronterizo entre México y Estados Unidos

En contra de lo que se pensaba con la caída del muro de Berlín en Europa, las divisiones físicas entre personas y países han aumentado. Actualmente la construcción de barreras y diferentes tipos de murallas entre naciones y territorios es una industria multimillonaria con presencia global. Y si bien sus fines se justifican como medidas de reforzamiento para aumentar el



control y la seguridad fronteriza, su construcción ha significado también un uso político y social que refleja visiones conservadoras de las sociedades, además de alentar expresiones de discriminación, racismo y xenofobia hacia refugiados, migrantes o cualquier persona considerada ajena al lugar donde arriba.

Durante la primera década del siglo XXI, Alexandra Novosseloff y Frank Niesse, ambos colaboradores de proyectos estratégicos de la Organización de Naciones Unidas, recorrieron los muros que aún permanecían en distintos países y registraron nueve de estas divisiones (Novosseloff y Niesse, 2011).[1] Este reportaje fue reunido en un libro con fotografías en torno a las características de cada división, así como breves artículos para contextualizar su origen.

El libro fue traducido al español y reeditado en 2011 por El Colegio de la Frontera Norte en México y la Red Alma Mater en Colombia. Un par de años después, la doctora Novosseloff visitaría nuevamente la frontera de México con Estados Unidos en Tijuana, en un momento cuando las deportaciones promovidas por la administración de Barack Obama acompañaban también acciones de reforzamiento en la franja fronteriza, y constató que las cercas instaladas por el gobierno estadounidense, lejos de representar una estrategia poco eficaz, más bien se fortalecían y sofisticaban. Los muros en el mundo no sólo se extendieron y reformaron, sino que se habían multiplicado y en la actualidad hay más de setenta.[2]

Es en este contexto de reforzamiento y surgimiento de nuevas divisiones donde se sitúa la frontera de México con Estados Unidos. Esta frontera

---

[1] 1) El muro de Berlín que dividió Alemania durante 30 años.; 2) La zona desmilitarizada entre Corea del norte y Corea del sur; 3) La línea verde que divide la isla de Chipre; 4) Las líneas de la paz en Irlanda del Norte; 5) El Berm, un muro de arena que cruza el oeste del Sahara de norte a sur y que divide a Marruecos de la república Saharauí; 5) El cerco de alambre de púas alrededor de los enclaves españoles de Melilla y Ceuta en Marruecos; 6) El cerco electrificado a lo largo de la línea de control entre Pakistán e India; 7) El muro de separación entre israelíes y palestinos; y 8) El muro entre México y los Estados Unidos (Novosseloff y Niesse, 2011).

[2] En un reportaje periodístico de febrero de 2019 se cita el trabajo de Elisabeth Vallet, de la Universidad de Quebec, quien estudia los muros fronterizos en el mundo y afirma que si bien en 1989, año de la caída del muro de Berlín, existían al menos 15 de esas estructuras, hoy en día la cifra ascendía a 70 (Gabriel, 2019).

ha atravesado transformaciones desde finales de los ochenta, y de modo singular con la llegada en 2016 de Donald Trump a la presidencia, quien usó la propuesta del muro con México como promesa de campaña y cuya retórica negativa contra los migrantes ha alentado el rechazo y la violencia hacia las comunidades mexicanas e hispanas, independientemente de si cuentan con estatus legal o no.

Es en este contexto también en el que surge la iniciativa de El Colef en 2018 para hacer un documental sobre las transformaciones del muro fronterizo entre México y Estados Unidos, tomando el caso de Tijuana para dar cuenta de los cambios a raíz de las barreras que han existido desde los noventa hasta la actualidad, haciendo uso del formato docu-



Imagen 1. Custodiar la montaña. Puesto de vigilancia fronteriza en Seungni. Frontera entre Corea del Norte y Corea del Sur.
Foto: Alexandra Novosseloff, 2005.



Imagen 2. La frontera electrificada. Valla electrificado en la línea divisoria. Frontera entre la India y Pakistán.
Foto: Alexandra Novosseloff, 2007.



mental en busca de llegar a un público más amplio desde contenidos audiovisuales.

El presente texto busca contextualizar las transformaciones en Tijuana en relación con la construcción del muro. En un primer momento se plantean algunas de las premisas en el guion del documental, entre ellas los procesos de cambio en la frontera a raíz de la construcción de estas divisiones, así como acontecimientos y efectos sociales por el reforzamiento fronterizo, la migración y las nuevas formas de movilidad, como las caravanas migrantes. Para concluir se discuten algunas de las reflexiones en el documental, así como los retos para ciudades fronterizas como Tijuana ante este escenario.

Over the Wall/Sobre el muro y los cambios en la región fronteriza desde las últimas cuatro administraciones federales en Estados Unidos

Over the Wall/Sobre el muro es un documental de 28 minutos producido por El Colef y lanzado a principios de 2019. La idea original y la producción ejecutiva estuvieron a cargo de Alberto Hernández, presidente de El Colef. La realización y producción corrieron a cargo de Luis Mercado y Marina Viruete, creadores audiovisuales, quienes además colaboraron en la escritura del guion junto con Jhonnatan Curiel de El Colef.

La obra se construye a partir de entrevistas con historiadores, sociólogos, especialistas en migración y fronteras, residentes de esta frontera, y una labor de investigación de archivos, documentos y material audiovisual en torno a los cambios del muro y sus efectos en la región Tijuana-San Diego, entre ellos las coyunturas recientes con las caravanas de migrantes centroamericanos. El documental integra las voces de especialistas como Paul Ganster de San Diego State University, Érika Pani de El Colegio de México, David Piñera del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California, Alberto Hernández, Rodolfo Cruz, Rafael Alarcón y Olivia Ruiz de El Colegio de la Frontera Norte, así como José Luis Pérez Canchola, quien fungió como director de Derechos Humanos en Tijuana y ha trabajado el tema migratorio en el estado de Baja California desde 1970.

El objetivo del guion fue plasmar los cambios a partir del endurecimiento de la seguridad fronteriza por Estados Unidos a finales de los ochenta, y cómo estas acciones tuvieron efectos para la vida cotidiana en Tijuana.



Imagen 3. Las caras del conflicto. Arte en la muralla fronteriza de Belén. Frontera entre Israel y Palestina. Foto: Alexandra Novosseloff, 2006.



Imagen 4. Muros de arena. Vista aérea de la zona de conflicto entre Marruecos y el Frente Polisario Saharauí, Sahara, África occidental. Foto: Frank Neisse, 2001. Imagen 5



Imgagen 5. El muro bordea las casas en la localidad de Benzú, en la ciudad autónoma de Ceuta, frontera con Marruecos. Foto: Alexandra Novoseloff, 2007.



Previo a ello se contextualizan las condiciones históricas que convirtieron a esta localidad en un límite fronterizo a raíz de la guerra de intervención estadounidense en México (1846-1848) y la firma de los Tratados de Guadalupe-Hidalgo, donde México cedía el 50 por ciento de su territorio. El rancho de Tijuana quedaría en el límite de esa demarcación y dio origen a esa localidad (Piñera, 1985).

Uno de los acontecimientos que contribuyeron al crecimiento de esta frontera fue el turismo proveniente del sur de Estados Unidos, que encontró en Tijuana un sitio para evitar el periodo prohibicionista en California durante las primeras décadas del siglo XX. A partir de los años cuarenta, la Segunda Guerra Mundial y la implementación del programa Bracero traerían cambios importantes para Tijuana en términos poblacionales y urbanos. Décadas más tarde, la puesta en marcha del Programa Nacional Fronterizo (PRONAF) en 1961 y el Programa de Industrialización Fronteriza (PIF) en 1972 impactó positivamente la integración económica de México en los mercados globales, aunque también incentivó un arribo sin precedentes de personas originarias de otros estados mexicanos en busca de empleo o con el propósito de cruzar a la Unión Americana. Las siguientes décadas terminarían por convertir a Tijuana en una de las cinco ciudades más importantes en el país, tanto por su acelerado crecimiento demográfico como por los beneficios económicos que brindaba su condición de frontera, por ejemplo con la industria maquiladora, y también por perfilarse como una de las fronteras más dinámicas y transitadas en el mundo. Hechos que para el Estado Mexicano eran condiciones de oportunidad, pero que para el gobierno de Estados Unidos fueron desafíos en términos de la migración indocumentada de mexicanos hacia su territorio y la necesidad de implementar más regulaciones e infraestructura para la seguridad en su frontera con México.

Si bien la atención de las administraciones estadounidenses a su frontera sur ha sido un tema prioritario en la relación con su contraparte mexicana, los años ochenta constituyen un parteaguas en las acciones de vigilancia y reforzamiento fronterizo, así como el principio de una etapa en la que esa frontera se irá cerrando.

Los inicios de El Colef como institución académica en el norte mexicano darán cuenta de este proceso con el proyecto Cañón Zapata (El Colef, 2019a), el cual desarrolló una metodología para la medición de los flujos migratorios indocumentados en una zona de Tijuana donde se cru-

zaba todos los días. El proyecto Cañón Zapata encontró que dichos flujos obedecían a periodos de demanda de fuerza de trabajo por parte de Estados Unidos y también a lo laxos que eran los controles fronterizos hasta entonces (Bustamante, 2012).

Posterior a este proyecto y a principios de los años noventa comenzarán a implementarse cambios a lo largo de la franja fronteriza a través de un reforzamiento en su seguridad y la introducción de acciones más restrictivas en materia migratoria. Las últimas cuatro administraciones federales en Estados Unidos encabezadas por Bill Clinton (1993-2001), George W. Bush (2001-2009), Barack Obama (2009-2017) y Donald Trump (2017 a la actualidad) desde distintos hechos han transformado las dinámicas y los procesos en la frontera compartida con México.

Bill Clinton implementó el operativo *Gatekeeper* (operativo Guardián) en octubre de 1994. Para el caso de la frontera Tijuana-San Diego éste consistió en un endurecimiento de la seguridad en sus puertos internacionales, la instalación de vallas metálicas para separar el territorio, un muro con barras de acero que se adentraba en el Océano Pacífico, así como el aumento de personal de la Patrulla Fronteriza.

A su vez, la Ley de Reforma de Inmigración Ilegal y Responsabilidad de Inmigración, promulgada en 1996 fue otra de las acciones con las que se autorizó el fortalecimiento de esa barrera con México.

Esas acciones y sus efectos transformaron la cotidianidad del cruce fronterizo en Tijuana, el cual durante décadas se había mantenido flexible o menos restrictivo para personas y vehículos. La famosa anécdota de personas que cruzaban la frontera con tan sólo decir "U.S. Citizen" al agente migratorio o utilizando documentación apócrifa, para algunos fue una realidad hasta mediados de los años noventa, cuando eso cambió.

Otro de los acontecimientos que transformaron la frontera fueron los atentados terroristas a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001. A partir de esos hechos surgiría una nueva dependencia en el gobierno de George W. Bush, quien en noviembre de 2002 impulsó la creación del Departamento de Seguridad Nacional de los Estados Unidos (*Department of Homeland Security*, DHS) dedicado a proteger el territorio estadounidense de amenazas a su seguridad nacional.

Poco menos de un año después, en marzo de 2003, se fundaría la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza de los Estados Unidos (*U.S. Custom and Border Protection*, CBP) adscrita al Departamento de Seguridad Nacional,



para llevar acciones de protección contra narcotráfico, terrorismo, así como tráfico ilegal de personas y mercancías. Tanto el DHS domo la CBP, en conjunto con la *Border Patrol*, fueron dependencias que se encargaron del control de la frontera sur, así como de la supervisión y la vigilancia que implicaba un nuevo proyecto de división más ambicioso y elborado en infraestructura y tecnología, la construcción de un nuevo muro fronterizo.[3]

El arribo de Barack Obama a la presidencia de Estados Unidos derivó en expectativas favorables en su relación con México. Durante sus dos administraciones este mandatario mantuvo un discurso público escéptico respecto a la efectividad de continuar la construcción de un muro con México, sin embargo, en la práctica fortaleció la seguridad del cerco fronterizo dotándolo con recursos financieros, así como personal e infraestructura de vigilancia.

En agosto de 2010 Obama destinó 600 millones de dólares para aumentar la seguridad fronteriza con México (PBS, 2010). También, aunque no continuó la extensión de la barrera física de la frontera, sí invirtió en la seguridad del paso fronterizo natural estableciendo al menos doce bases navales en ríos que dividen a los dos países (Arias, 2016).

Si bien el presidente Obama no se distinguió por continuar la construcción de más divisiones, ha sido el presidente que más deportaciones hizo hacia México en las últimas décadas. En el periodo que va de 2009 a 2016 se registraron más de 2.5 millones de acciones de devolución, y al terminar su administración en 2017 la cifra alcanzó casi los tres millones (EMIF Norte, 2016). Por lo que, si bien Obama no aumentó la extensión del muro, sí estableció barreras y obstáculos de otro tipo para la población migrante y latina en la Unión Americana, además de influir en el cambio poblacional de localidades fronterizas en el norte mexicano, como lo fue para la ciudad de Tijuana, debido a los cientos de miles de personas que volvieron a México[4] durante su administración.

---

[3] "La propuesta para la construcción del muro dio inicio el 14 de septiembre de 2006, cuando la Cámara de Representantes estadounidense aprobó la resolución 6061 (Security Fence Act, 2006) y posteriormente el Senado autorizó la construcción de 1 126 kilómetros de valla a lo largo de la frontera. Un mes después, el 26 de octubre de 2006, el entonces presidente de ese país, George W. Bush, firmó la resolución para permitir al DHS continuar construyendo bardas en California, Arizona, Nuevo México y Texas, evitando adversidades de índole jurídica" (Linares, 2012: 48).

[4] "El Instituto Nacional de Migración de México (INM) (2010), con base en información

Ahora bien, el ascenso de Trump a la presidencia de Estados Unidos con una campaña electoral marcada por las amenazas de construir una "Gran Muralla" con México se vio favorecida por anteriores proyectos de división. Al asumir la presidencia de Estados Unidos, el muro fronterizo con México ya contaba con más de 1 000 kilómetros de construcción con diferentes tipos de cercas y murallas en los estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas. Dicha extensión equivale a un tercio de la frontera total con México, la cual tiene 3 141 km.

A principios de 2018 se informó que el proyecto de *The Great Wall* de Trump significaría 1 400 km nuevos de muro (BBC News Mundo, 2019), sin embargo esto ha sido puesto en duda debido a zonas montañosas o territorios inaccesibles para la maquinaria de construcción, especialmente en la región noreste, lo cual, además de las implicaciones presupuestales, impactaría los ecosistemas y provocaría severos daños ambientales (Córdova y De la Parra, 2012).

El uso político del muro fronterizo ha significado para Trump un mayor respaldo de sus simpatizantes. En marzo de 2018 visitó el sur de San Diego, California para supervisar los ocho prototipos de muro erigidos para evaluar cuál de ellos era la mejor opción para construir en la frontera con México. Son imágenes que se logran recuperar en este documental.

Para febrero de 2019 dichos prototipos serían derribados por el propio gobierno estadounidense, al elegirse un nuevo modelo de muro. Durante febrero y junio de ese mismo año, desde su cuenta de Twitter, Trump compartirá videos con avances de la construcción del muro en Nuevo Mexico, Texas y California, acompañados de la leyenda "Cambié el diseño, es más fuerte, más grande, mejor y más barato, mucho más barato" (Hernández J., 2019).

Hoy en día, en Tijuana, en el sitio donde originalmente estaba la barda de lámina instalada durante la presidencia de Clinton a partir de 1994, se erige el nuevo muro de Trump, una muralla de diez metros de altura

registrada en los puntos oficiales de repatriación, señala que en el año calendario 2010 hubo 469 268 eventos de repatriación de nacionales mexicanos de Estados Unidos, sin hacer la distinción entre los que fueron removidos o retornados. Del número total de repatriaciones, 133 770 (el 28 por ciento) se llevaron a cabo a través de Tijuana, la ciudad que recibió el mayor número de migrantes mexicanos deportados en 2010, con un promedio de 366 eventos de repatriación por día" (Alarcón y Becerra, 2012:127).



construida con barras de acero afianzadas en concreto. Además de esta barrera, a escasos 10 metros de ella, en territorio estadounidense, actualmente se ha erigido un segundo muro de 10 metros de altura, por lo que en zonas como playas de Tijuana, la carretera rumbo a Playas y por la avenida internacional, ya son visibles estos dos nuevos muros, estructuras que han transformado el paisaje a lo largo de los 41 kilómetros de frontera compartida entre Tijuana y San Diego.

Migración y nuevas movilidades en la frontera México-Estados Unidos: el caso de Tijuana

A la par de las transformaciones derivadas de los distintos proyectos de división y reforzamiento fronterizo, la frontera México-Estados Unidos también ha sido testigo de cambios sustantivos en materia migratoria y nuevas movilidades internacionales cuyo tránsito por México, y en algunos casos su estadía en el país, están relacionados con peticiones de asilo o su reconocimiento como refugiados.

En resumen, podrían identificarse cuatro hechos que permiten dar cuenta de estas transformaciones: a) La emigración de mexicanos hacia Estados Unidos disminuyó considerablemente en los últimos 20 años;[5] b) El retorno de mexicanos desde el exterior aumentó junto al de personas deportadas o retornadas desde Estados Unidos; c) La población (especialmente centroamericana) de migrantes en tránsito por el territorio mexicano se ha incrementado, y d) Se elevó el número de solicitudes de asilo, refugio y otras formas de protección internacional (Hernández A., 2019).

En relación con los dos últimos puntos, de 2013 a 2016 se registró un contraste en la tendencia del volumen de migrantes irregulares mexicanos y centroamericanos que intentan ingresar a los EU. Algo que se plasmó en la detención de más centroamericanos que mexicanos en la frontera sur estadounidense.

[5] "En los noventa México experimentó el éxodo más fuerte de su historia migratoria. Durante ese periodo salieron anualmente del país en promedio entre 350 y 450 mil mexicanos. Para 2015 el flujo de migrantes mexicanos hacia los Estados Unidos fue aproximadamente de 96 mil eventos, en tanto que para 2016 esta cifra fue de casi 76 mil eventos registrados (EMIF-Norte, 2016), lo que permite ejemplificar un notable descenso de los flujos migratorios" (Hernández A., 2019: 122).

En estos años el número de devoluciones de centroamericanos por parte de autoridades estadounidenses fue de más de 360 000. Durante el mismo periodo, el gobierno mexicano registró más de 400 000 devoluciones de centroamericanos (EMIF, 2016). A la vez, desde finales de 2016 al segundo semestre de 2019 se incrementaron las solicitudes de reconocimiento como refugiados de personas provenientes del triángulo norte de Centroamérica, Haití, y en menor proporción, migrantes de países caribeños, latinoamericanos y del continente africano. Con lo cual México, a la par de ser un país de tránsito, se ha vuelto también uno de destino (Hernández A. 2019).

A estos cambios se suman las caravanas de migrantes centroamericanos durante 2018, especialmente de hondureños en busca de llegar a Estados Unidos. Son hechos que implicaron serios desafíos para las ciudades fronterizas mexicanas, cuya capacidad de atención se vio rebasada y requirió un trabajo entre dependencias de gobierno local, estatal y federal en México, así como el apoyo de organizaciones de la sociedad civil, que se sumaron a brindar atención ante esta coyuntura.

Sin embargo el volumen de personas que arribaron con las caravanas fue creciendo. Tan solo a Tijuana llegaron más de 7 000 migrantes de origen centroamericano (El Colef, 2019b), quienes fueron ubicados en la Unidad Deportiva Benito Juárez en la zona norte, un albergue improvisado a pocos metros de la barda fronteriza.

Poco tiempo después, miles serían trasladados a El Barretal, otro espacio improvisado como albergue en la zona este de la ciudad. La llegada de los centroamericanos a esta frontera estuvo marcada también por actitudes de rechazo y ataques xenófobos y discriminatorios por parte de un sector de la población tijuanense en desacuerdo con su presencia en la ciudad.

El propósito de llegar a Estados Unidos llevó a un gran número de migrantes centroamericanos a intentar un cruce masivo en diciembre de 2018 en la zona conocida como El Bordo de Tijuana, una canalización en la zona federal que divide a México de Estados Unidos. También intentaron el cruce a la fuerza por las garitas internacionales de San Ysidro y Otay, así como por zonas aledañas a la barda fronteriza, lo que provocó el cierre temporal de los puertos internacionales y originó el despliegue del ejército estadounidense y la guardia nacional, quienes junto a la *Border Patrol* y personal de la CBP se dedicaron a contener y capturar a quienes intentaran el cruce por estos sitios.



La frontera Tijuana-San Diego y el documental como herramienta socioantropológica para su estudio

El uso del documental como herramienta para dar cuenta de un fenómeno social es un recurso que adquiere relevancia en un momento en el que los regímenes discursivos contemporáneos están ligados con producciones audiovisuales. Por ello no es casualidad que en ocasiones para ciertos públicos, por ejemplo jóvenes, lo visual tenga un mayor peso que lo escrito, en cuanto que a través de lo audiovisual las personas son representadas desde su cuerpo, rostro y subjetividad, algo que a veces llega a desvanecerse en la exposición y argumentación escrita (Trujillo, 2013).

De ahí también lo relevante de continuar explorando la relación entre el género documental, la antropología y los estudios sociales en busca de representar contextos o hacer capturas del mundo lo más próximas a su realidad, algo que el documental *Over the Wall/Sobre el muro* ha procurado.

Como se dijo al principio, basado en el contenido expuesto en esta pieza audiovisual este texto tuvo el propósito de contextualizar el conjunto de transformaciones sociales que ha traído consigo el reforzamiento del muro fronterizo entre México y Estados Unidos, tomando el caso de Tijuana para ejemplificar dichos cambios.

Tal y como queda plasmado en el documental, la transformación del paisaje urbano en la franja fronteriza desde principios de los noventa hasta la actualidad ha estado ligada a proyectos de división promovidos y fortalecidos por las últimas cuatro administraciones federales estadounidenses.

Pero también durante el mismo periodo esta frontera ha evolucionado en cuanto a sus componentes y flujos migratorios, tanto por el retorno de mexicanos al país como por el flujo de migrantes internacionales, particularmente centroamericanos, quienes han abierto un nuevo paradigma de las movilidades que transitan por México haciendo uso de las caravanas como estrategia de visibilidad y protección. Su propósito de procurar asilo o refugio, tanto en México como en Estados Unidos, es un componente que sobresale en estas nuevas formas de movilidad, en tanto que rompe con los esquemas del fenómeno migratorio en la historia de Tijuana.

Por otro lado, la administración del presidente Trump ha puesto numerosos obstáculos para que estas poblaciones en contextos de movilidad consigan su propósito. Tanto su discurso y sus acciones contra los migrantes han propiciado un mayor endurecimiento de los controles fron-

terizos, redadas, deportaciones y la habilitación de centros de detención para hombres, mujeres, niños e incluso bebés, todo ello con el propósito de desalentar su aspiración de llegar a suelo estadounidense. Estos hechos sin duda han empoderado a supremacistas y agrupaciones antiinmigrantes, además de afianzar el apoyo de sus simpatizantes políticos con la mirada puesta en las elecciones federales de 2020.

La actual franja fronteriza entre los Estados Unidos y México consiste en un territorio común que históricamente ha sido permeable en diferentes formas y momentos, además de servir como un mecanismo de filtración y de control entre dos estilos de vida separados no sólo por lo económico, sino también por lo histórico y lo religioso.

Millones de personas que desarrollan sus vidas a lo largo y ancho de esta franja ven en el muro un elemento de tensión innecesaria en el transcurrir de sus vidas. Las personas, a pesar de su tendencia pragmática a construir barreras, fronteras y límites, también cuestionan su existencia al observar el impacto que la discriminación puede ocasionar entre un lado y otro. La disparidad que se puede observar entre San Diego y Tijuana y los contrastes entre la oportunidad y la carencia refuerzan aún más lo imponente de esta barrera. Filtros y control expresan dos ejes de la vida en la frontera entre México y Estados Unidos.[6]

La cuestión de la otredad es uno de los puntos nodales del pensamiento antropológico y en general de los estudios sociales: el muro fronterizo, además de delimitar la frontera entre dos países, funciona como un punto de referencia desde donde se generan diversas identidades y otredades.

El muro no sólo determina quiénes pueden transitar por él y quiénes no; el muro, además de conformar cotidianidades marcadas por el acceso a privilegios y también por la carencia de oportunidades, funciona también como referente simbólico para diferenciar al norte y al sur global, por lo menos en el continente americano.

El muro, que gradualmente se ha vuelto más y más impermeable, ha venido a representar sentimientos encontrados: para los más conservadores, es una garantía de que las cosas permanecerán como son y como han

---

[6] Si bien este artículo se orienta a contextualizar y profundizar el contenido del documental *Over the Wall/Sobre el Muro*, dos autoras que han estudiado desde un enfoque socioantropológico las formas de interacción y vida cotidiana actual en la frontera noroeste de México son Velasco *et al*., (2017) y Murià (2010).



sido; para los más liberales, un asalto a la dignidad humana de aquellos que buscan nuevas oportunidades. Más muros se construyen en el mundo, pero el de México y Estados Unidos, como lo retrata este documental, es una expresión clara de las asimetrías y de las diferencias en los aspectos sociales y culturales de dos países.

En un territorio común de 41 kilómetros de extensión entre Tijuana y San Diego, poseedoras ambas ciudades de la frontera más dinámica del mundo, se encuentran desplazados de dos a tres muros de metal y concreto de entre los 6 y 10 metros de altura, dotados con avanzados sistemas de control y vigilancia. Los viejos residentes de ambas ciudades recuerdan los tiempos en que sólo había un cable de metal y obeliscos que marcaban el límite de una frontera apenas perceptible. Hoy, cuando este espacio amenaza con volverse impenetrable, por lo menos desde la mirada de Trump, debemos recordar que el papel de la antropología, los estudios sociales y el uso de herramientas como el documental pueden ser alternativas para hacer del mundo un lugar seguro, digno y más justo pese a las diferencias.

Bibliografía

Alarcón, Rafael y William Becerra (2012). "¿Criminales o víctimas? La deportación de migrantes mexicanos de Estados Unidos a Tijuana, Baja California", en *Norteamérica*, Año 7, núm. 1, enero-junio de 2012, pp. 125-148. Disponible en http://revistanorteamerica.unam.mx/index.php/nam/article/viewFile/160/146

Arias, Guillermo (2016, 7 de diciembre). "De la barrera natural al doble muro: así ha crecido la separación fronteriza entre México y EU", en *Animal Político*. Disponible en https://www.animalpolitico.com/2016/12/la-barrera-natural-al-doble-muro-asi-ha-crecido-la-separacion-fronteriza-mexico-eu/

BBC News Mundo (2019, 7 de enero). "¿Cuánto se ha construido realmente del muro que planea Trump entre México y Estados Unidos?", en *Animal Político*. Disponible en https://www.animalpolitico.com/2019/01/trump-muro-fronterizo-cuanto-se-ha-construido/

Bustamante, Jorge A. (2012). *Sembrar en el desierto. Crónicas de los primeros 30 años de El Colegio de la Frontera Norte*. Tijuana: El Colef.

Córdova Ana y Carlos de la Parra (coord.) (2012). *El muro fronterizo entre México y Estados Unidos. Espacios, instrumentos y actores para un diálogo constructivo*. Tijuana: El Colef.

El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) (2019a). "Cañón Zapata, un estudio pionero sobre migración" [video, 6:43 min], en *El Colegio de la Frontera Norte - El Colef, canal de Youtube*, sección "Hecho en la Frontera", 12 de marzo de 2019. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=WlTJoWk6orc

El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) (2019b). "La caravana de migrantes centroamericanos en Tijuana. Diagnóstico y propuesta de acción" [Documento de trabajo], 13 de diciembre de 2018. Disponible en https://www.colef.mx/estudiosdeelcolef/la-caravana-de-migrantes-centroamericanos-en-tijuana-2018-diagnostico-y-propuestas-de-accion/

Encuestas sobre Migración en las Fronteras Norte y Sur de México (EMIF) (2016*). Número de eventos de devolución por parte de autoridades estadounidenses. Periodo 2009-2016*. México: El Colef, STPS, CONAPO, Unidad de Política Migratoria-SEGOB, SRE, CONAPRED, SEDESOL.

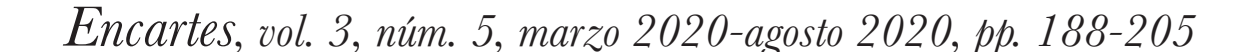
Gabriel Zuñiga, Ana (2019, 24 de febrero). "Los muros que dividen al mundo", en *El Heraldo*. Disponible en https://www.elheraldo.co/mundo/los-muros-que-dividen-al-mundo-600324

Hernández, Alberto (2019). "Prácticas culturales y religiosas en contextos de cambio y movilidad", en José Manuel Valenzuela Arce y Nuria Sanz (coord. y ed.), *Cultura, migración y desarrollo*. *Visión y acción desde México*, pp. 121-134. Tijuana: El Colef/UNESCO.

Hernández, Javier (2019, 22 de junio). "Trump comparte video con avances de construcción del muro fronterizo", en *El Dictamen*. Disponible en https://www.eldictamen.mx/2019/06/noticias/internacional /trump-comparte-video-con-avances-de-construccion-del-muro-fronterizo/

Linares, Mireille (2012). "Espacios binacionales formales de interacción en la frontera México-Estados Unidos y la inclusión del tema del muro fronterizo", en Ana Córdova y Carlos de la Parra (coord.), *El muro fronterizo entre México y Estados Unidos. Espacios, instrumentos y actores para un diálogo constructivo*, pp. 47-77. Tijuana: El Colef.

Murià Tuñón, Magalí (2010). "Enforcing Boundaries: Globalization, State Power and the Geography of Cross-border Consumption in Ti-





juana, Mexico". Tesis de doctorado, Universidad de California en San Diego.

Novosseloff, Alexandra y Frank Niesse (2011). *Muros entre los hombres*. Tijuana: El Colef y Red Alma Mater.

Piñera Ramírez, David (1985). *Historia de Tijuana: semblanza general*. Tijuana: Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC.

Public Broadcasting Service (PBS) (2010). "Obama Signs $600 Million Bill to Boost U.S. Border Security", disponible en https://www.pbs.org/newshour/show/obama-signs-600-million-bill-to-boost-u-s-border-security

Trujillo, Adriana (ed.) (2013). *Bordocs y fronteras. Cine documental en el norte de México*. México: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Velasco Ortiz, Matilde Laura, Ma. Dolores París Pombo, Sandra L. Albicker Aguilera, Gabriel H. Pérez Duperou y Carlos Félix Vega (2017). *Emergencia migratoria y solidaridad de la sociedad civil en Tijuana, 2016-2017*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Ficha técnica

Título: *Over the Wall/Sobre el Muro* (El Colef, 2019)
Género: Documental
Duración: 28 minutos
Realizador: Luis Mercado
Productor ejecutivo e idea original: Alberto Hernández
Producción: Marina Viruete
Guion: Jhonnatan Curiel, Marina Viruete y Luis Mercado
Sinopsis: Este documental muestra las transformaciones en la frontera de México con Estados Unidos a lo largo de cinco décadas. Desde la ciudad de Tijuana y a través de entrevistas a pobladores y especialistas, así como material histórico y documental, se capturan las relaciones y tensiones que ha experimentado esta ciudad por su condición de frontera, en especial a partir de la llegada a la presidencia de Estados Unidos de Donald Trump.

Alberto Hernández es doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor-investigador adscrito al Departamento de Estudios de Administración Pública (DEAP) de El Colegio de la Frontera Norte y miembro del SNI (nivel III). Fue coordinador del proyecto *Políticas multinivel para el retorno y la reinserción de migrantes mexicanos y sus familiares* (2018-2019), realizado por El Colef bajo el auspicio de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Puentes que unen y muros que separan. Fronterización, securitización y procesos de cambio en las fronteras de México y Brasil* (coordinador; en prensa); *Mudar de credo en contextos de movilidad: las interconexiones entre la migración y el cambio religioso*, Alberto Hernández, Liliana Rivera Sánchez y Olga Odgers Ortiz (coord.) El Colef/Colmex (2017); *Líneas, límites y colindancias. Mirada a las fronteras desde América Latina*, Alberto Hernández y Amalia E. Campos (coord.), Colef/CIESAS (2014); el libro de autor *Frontera Norte: Escenarios de la diversidad religiosa*, El Colef/Colmich (2013). Correo electrónico: ahdez@colef.mx

Jhonnatan Curiel es doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, por la Universidad de Manizales y el CINDE, Colombia. Su tesis "Geopoéticas del habitar en Tijuana. Huellas de la sensibilidad juvenil" obtuvo la mención *Summa cum laude* en el programa. Ha publicado artículos y capítulos de libros en México, Colombia y Brasil. Su más reciente publicación es *Vidas, bordes y lugares de frontera: poderes y resistencias en América*, en J. Curiel, Óscar Jaramillo e Isabel Arredondo (comp.), Fundación Universitaria del Área Andina (2019), Pereira, Colombia. Es asistente académico en la Oficina de Presidencia de El Colef. Sus líneas de investigación son juventudes, arte y fronteras. Correo electrónico: jhonnatan.curiel@gmail.com



MULTIMEDIA

ALTARES VEMOS, SIGNIFICADOS NO SABEMOS: SUSTENTO MATERIAL DE LA RELIGIOSIDAD VIVIDA

WE SEE ALTARS, BUT THEIR MEANING IS UNKNOWN: THE MATERIAL SUPPORT FOR LIVED RELIGIOSITY

Renée de la Torre y Anel Victoria Salas*

Resumen: Este trabajo consiste en un ensayo fotográfico sobre altares domésticos que se acompaña de narrativas de sus propietarios y tiene como objetivo abordar la religiosidad católica que se practica de manera cotidiana en espacios no eclesiales. El trabajo etnográfico (basado en registros fotográficos y entrevistas) centra su atención en la materialidad de los altares (que visibilizan creencias) y en las narrativas que dan cuenta de los sentidos simbólicos, las apropiaciones y los usos de las imágenes católicas en la vida ordinaria de los creyentes. Abordamos tres escenarios de montajes y práctica de altares: domésticos (por lo general son privados e individuales y se encuentran dentro de los hogares); semiprivados (en lugares de trabajo, como son oficinas, puestos de mercado, cantinas y talleres), que aunque los cuida una persona, no son de uso exclusivo, están expuestos y a veces son motivo de prácticas de quienes asisten a ese lugar, y públicos (callejeros o barriales), que están colocados en espacios abiertos (en una banqueta, plaza o esquina) y activan prácticas colectivas e incluso son resguardados por una comunidad. Consideramos que es una propuesta metodológica novedosa para acercarnos a la comprensión de las experiencias religiosas y sus lógicas no eclesiales.
Palabras claves: religiosidad vivida, altares, catolicismo popular, imágenes religiosas, materialidad, estética.

* Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 206-226
Recepción: 14 de noviembre de 2019 • Aceptación: 12 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx

WE SEE ALTARS, BUT THEIR MEANING IS UNKNOWN: THE MATERIAL SUPPORT FOR LIVED RELIGIOSITY

Abstract: This work consists of a photographic essay about domestic altars accompanied by their owners' narratives. It aims to address the Catholic religiosity which is practiced on a daily basis in non-ecclesial spaces. This ethnographic work (based on photographic records and interviews) is focused on the altars' materialism (which makes beliefs visible) and on narratives giving account of their symbolic meanings as well as appropriations and uses of Catholic images in the believers' daily lives. We deal with three scenarios for the assembly and practice of these shrines; domestic (they are usually private, individual and are located inside their homes). Semi-private (in workplaces such as offices, market stalls, bars and workshops), which even though they are cared by only one person they are exposed to the public and used for religious practices by those who attend this places. Public ones (streets or neighborhoods) are placed in open spaces (a sidewalk, square or street corner), activate collective practices and are often protected by a community. We consider it a novel methodological proposal to approach the understanding of these religious experiences on their non-ecclesial logic.

Keywords: lived religiosity, altars, popular Catholicism, religious images, materiality, aesthetics.





La serie de imágenes del ensayo visual es el resultado de una investigación etnográfica que incluye la fotografía y entrevistas informales a los dueños y cuidadores de los altares. La fotografía de los altares permite reconocer (hacer visible) y registrar la existencia de una práctica religiosa (muchas veces ignorada por los antropólogos) mediante su presencia física en distintos lugares y la forma en que interviene generando territorio. La fotografía nos permite atender la relación del altar y el lugar. Además permite reconocer los elementos (objetos) que componen un altar. Un elemento importante de este registro es el valor de su materialidad, la producción simbólica de su estética y las sensibilidades que genera. En cuanto a las entrevistas (algunas fueron historias de la vida material del altar, otras fueron charlas breves dirigidas a los propietarios, usuarios o cuidadores centradas en el altar), permitieron indagar aspectos como los objetos piadosos que lo componen, la historia del altar, las maneras en que se autentifica o carga el poder o valor de la imagen para sacralizarla, la agencia milagrosa de las imágenes, la capacidad performativa del altar en el espacio,[1] los significados, sentimientos y emociones asociados con el altar para los usuarios, los rituales cotidianos que se realizan en torno al altar (rezos, cantos, meditaciones, limpieza de las imágenes, ofrendas, cuidado del lugar).

Ubicamos la etnografía en la línea e interacción cotidiana que une a los objetos (altares) con los sujetos (Latour, 2012). La propuesta teórico-metodológica retoma el concepto de "religiosidad vivida" (Ammerman, 2007 y 2014; McGuire, 2008; Orsi, 2005) como alternativa para reconocer la relevancia de la religiosidad cotidiana y no institucional. Este giro de la Iglesia a los espacios cotidianos, de los especialistas a los practicantes, busca sortear las cargas de sentido presentes en el uso del término religiosidad popular, el cual opera como etiqueta desde la cual los especialistas institucionales descalifican a sus practicantes como primitivos e ignorantes, como religiosidad degradada o como prácticas ligadas con la superstición.

---

[1] De acuerdo con la teoría de Austin, entenderé por capacidad performativa aquella donde el acto de habla o comunicacional es generativo de acciones y transformaciones. En este caso, el altar no sólo comunica un sistema de símbolos sino que su puesta en escena transforma el espacio y la relación de los humanos con él, convirtiéndolo en un territorio sacro (Austin 1982).

Incluso constantemente desde la sociología, en nombre de la religiosidad popular se descalifican muchas de las prácticas extraeclesiales rebajándolas a magia, brujería, idolatría o vil charlatanería o superstición (De la Torre y Martín, 2016). En cambio, la perspectiva de la religiosidad vivida no privilegia la lógica institucional y eclesiocéntrica (donde subyacen las orientaciones dogmáticas, teológicas o normativas). Tampoco, como lo desarrolla la teoría de campo religioso de Pierre Bourdieu (1971) está centrada en el análisis institucional ni en las luchas por la definición. La religión, entendida como fe, no sólo se gestiona mediante la monopolización de los secretos de salvación ni adquiere su eficacia simbólica mediante la lucha por la clasificación de la religión legítima, ni le preocupa si sus prácticas y creencias son sancionadas como herejía. Funciona con una lógica mucho más pragmática, en la cual la apropiación de la ritualidad católica permite una adaptación de la fe a sus expectativas diarias y materiales.

En la cotidianeidad de los creyentes comunes (no clérigos) no existe como tal la división tajante entre sacerdotes y laicos practicantes. Es cierto que los ordenados se reservan el uso exclusivo de ciertos sacramentos (como la consagración de la Eucaristía), pero también lo es que los "agentes paraeclesiales" (quienes organizan las procesiones y peregrinaciones de las fiestas populares) son también expertos en la gestión de la fiesta, de la veneración de los santos, los rezos. Como señala Suárez (2008), son gestores especializados en la devoción en torno a los santos con autonomía del poder clerical. En el caso de los dueños y usuarios de altares, a quienes denominaremos como "agentes extraeclesiales", podemos reconocer que diseñan y realizan su práctica de forma autónoma respecto de los especialistas institucionales, y practican su fe con rituales dedicados a la Virgen y los santos en espacios no eclesiásticos. Por tanto, proponemos considerarlos como agentes especializados en el culto doméstico de la religiosidad popular en torno a las imágenes devotas: "Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad)" (Rostas y Droogers, 1995: 87).

Presentamos un ensayo fotográfico compuesto por imágenes de diferentes altares con imágenes católicas que fuimos detectando en diferentes recorridos por distintos barrios y colonias de la ciudad de Guadalajara y de la población de Chapala (ambas en Jalisco) o instrumentando la estrategia de la bola de nieve, mediante la cual podíamos detectar quiénes tenían



un altar en su casa. De esta manera, el centro de la atención está colocado en la agencia de la materialidad de las imágenes que son objetos de fe y devoción. Destacaremos que estos objetos, que generalmente tienen rostros humanos, son frecuentemente vividos y tratados como seres animados a los que se les reconoce voluntad propia, con gustos específicos, con capacidades sensibles y comunicativas y con competencias extraordinarias para intervenir en la vida de sus fieles. Por lo tanto, en torno a ellos se practican el respeto, la limpieza, la comunicación e incluso la protección.

Elegimos tres escenarios de montajes y práctica de altares: los altares domésticos (por lo general son privados e individuales y se encuentran en el interior de los hogares); los altares en lugares de trabajo, como son oficinas, puestos de mercado, cantinas y talleres (estos espacios son semiprivados, porque los cuida una persona, pero son vistos y a veces objeto de prácticas de quienes asisten a ese lugar) y los altares callejeros o barriales (que son espacios públicos y generan prácticas colectivas, y se ubican en una banqueta, plaza o esquina).

Los católicos mexicanos y la tradición de los altares en casa

De acuerdo con los datos de INEGI levantados en el Censo del 2010, la mayoría (82.7%) de los mexicanos son católicos. Para conocer las formas de creer y practicar que tienen los católicos mexicanos revisaremos los datos de ENCREER 2016, que arrojó que poco más de la mitad de los católicos son muy practicantes de rituales y ceremonias diversas. Casi la mitad (43.7%) de los católicos se autoidentifican como "creyentes por tradición", pues son muy activos en el mantenimiento de las costumbres, fiestas y devociones en torno a imágenes sagradas que tienen un peso en la tradición popular del catolicismo a la mexicana (Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2016). Es sorprendente constatar que más de dos tercios (63.6%) de los católicos confirman tener un altar en casa. Ello nos habla de un catolicismo "altarista", que imprime a la tradición católica a la mexicana rasgos de una religiosidad en torno a las imágenes diarias, doméstica, familiar y extraeclesial.

Esta práctica forma parte del bagaje de costumbres, y muchos de sus practicantes las aprendieron mediante la tradición oral. Aunque representa una autonomía respecto de la Iglesia y sus agentes especializados, no estamos hablando de una espiritualidad del *self* o de una desinstituciona-

lización religiosa, como sugieren las teorías de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea. Podemos agregar que la práctica de los altares domésticos anima una religiosidad "a mi manera", basada en la formula material del bricolaje, con la cual los usuarios arman su propio espacio y narrativa de lo sagrado con distintos objetos que fueron seleccionados (o que les fueron regalados o heredados) para conformar un altar personalizado donde realizan una práctica ritual cotidiana.

Como lo señaló muy atinadamente Christian Parker (1993), la religiosidad latinoamericana se desarrolla mediante "otra lógica", que no se resuelve con las fórmulas racionalistas con las que los europeos intentan entender el cambio religioso. En la religiosidad popular se vive otra manera de sentir, de pensar, de operar; una alternativa que constantemente articula las dicotomías como son institucional/popular, dominante/dominados, elite/pueblo, ilustrado/ignorante, dirigiendo la atención a las complejas dinámicas de la religiosidad popular (Parker,1993: 192). De manera similar Renée de la Torre propone entender la religiosidad popular no en el eje de la religión oficial ni en la propuesta de las nuevas formas individualizadas de la espiritualidad, sino como un espacio bisagra o entre-medio (*in-between*) donde el sentido práctico de la religión redefine, actualiza y reinterpreta la tradición mediante continuas negociaciones creativas (De la Torre, 2013). Por otro lado, el rango de autonomía ha estado siempre presente en la religiosidad popular católica; no se trata de la emergencia de una individualización derivada de un proceso de secularización, sino de la continuidad de una tradición que se renueva, actualiza y mantiene adecuada para encontrar respuestas simbólicas en las circunstancias actuales. Son elementos que los investigadores de la religión escasamente estudiamos y valoramos para comprender la religiosidad de los mexicanos.

Como era de esperarse, la ritualidad de los altares está muy relacionada con la fe guadalupana: casi dos tercios (59.4%) de los católicos han dedicado su altar a la imagen de la Virgen de Guadalupe, a imágenes de Cristo (18.2%), a otras advocaciones de la Virgen María (8.3%), y el resto a otros santos considerados poderosos (Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2016).

Estos datos confirman que el catolicismo practicado en México es sobre todo una religión iconofílica donde, como lo plantearon Víctor y Edith Turner (2008), se da el predominio de las imágenes religiosas. Siguiendo



con estos autores, estas imágenes imponen sus significantes (es decir su materialidad) como significados de lo sagrado, del poder milagroso y de la experiencia comunicativa.

A pesar de ser la práctica más frecuentada por los mexicanos católicos, no se le ha brindado atención en los estudios antropológicos y sociológicos, con excepción de los estudios chicanos que resaltan los altares como un rasgo de la religiosidad mexicana (Turner, 2008). Quizá su falta de estudio académico se deba a que esta práctica ha sido severamente estigmatizada tanto dentro de la Iglesia católica como también por las religiones iconoclastas (como son los movimientos evangélicos, protestantes y pentecostales) que reprueban la devoción a las imágenes como idolatría.

Otro aspecto que puede explicar la falta de atención académica puede ser la visión catolicocéntrica que mantuvo mucha influencia en los primeros estudios sociológicos en México y en el resto de América Latina (De la Torre y Martín, 2016), que debido a que proviene de intelectuales católicos, muestra cierta incomodidad con las prácticas barrocas del catolicismo popular. En suma, el peso de la descalificación del catolicismo en torno a las figuras bajo la nomenclatura de idolatría, que es considerada como una desviación de la fe, le ha restado importancia como objeto de estudio. Más allá de las posturas teológicas y de los sermones de algunos sacerdotes que señalan la idolatría como una desviación del mensaje de Cristo y que descalifican como supersticiosas muchas devociones que consideran a los símbolos cristianos como talismanes, en la práctica las imágenes religiosas y su culto específico generan una idiosincrasia que nos permitirá entender "la religiosidad vivida" de los católicos.

Cristián Parker (1993) definió la religiosidad popular latinoamericana como el factor de generación de otra lógica, refiriéndose a la lógica del catolicismo popular de América Latina, y sobre ello menciona que

> en los hogares casi siempre hay retratos y "santitos" de la Virgen, crucifijos, imágenes, grabados y medallas de las devociones familiares. Son numerosos y multiformes los rituales impetratorios, ya sea por medio de gestos (santiguarse, tocar las imágenes, depositar a los niños ante las imágenes de los santuarios, etc.) o por medio de plegarias (Parker, 1993: 183).

Como lo mencionó Ammerman, en la cotidianeidad, los agentes de la fe dotan de sacralidad a cualquier objeto material o artefacto (Ammer-

man, 2014). Por esta razón, la metodología de la religiosidad vivida es acertada, pues centra su atención en la materialidad de los objetos religiosos y atiende la manera en que la práctica de éstos conecta con algo sagrado, interesándose por las relaciones emocionales y afectivas que los practicantes establecen con los objetos.

Análisis

Altares y territorios

Las fotografías nos muestran que los altares colocados en ámbitos domésticos, lugares de trabajo o espacios públicos permiten descentrar las prácticas devocionales de las instituciones y sus templos. Los altares constituyen rincones de sacralidad que habilitan una religiosidad doméstica y cotidiana. Así lo definen varios de los entrevistados: “Para mí, hacer mi oración personal con él, diario, se trata de que yo tengo un diálogo con él”.

Esta religiosidad no requiere de conocimientos teológicos, más bien se experimenta como fe y sale de los templos a los espacios seculares para acercar lo religioso a una experiencia cotidiana: “yo no necesito ir a misa con los sacerdotes. Es que el templo tú lo traes”. Sus practicantes no se rigen por las normas eclesiales ni litúrgicas, sino por la manera en que ellos habilitan la tradición con la fe: “con mi altar continúo la tradición de mi pueblo de origen. Allá se acostumbraba llevar al santo y velarlo toda la noche, como si fuera un muertito. Yo se lo dedico a San Judas Tadeo, porque es el más santo de los santos”.

Las fotos dan cuenta de distintas locaciones donde se colocan y practican los altares que pueden ser privados, familiares, comunitarios o públicos. La decisión que encamina a que sean montados en un lugar determinado depende de diferentes aspectos. No hay una receta o norma. En algunos casos, se debe a la necesidad de mantener vigente una tradición familiar: “en mi casa toda mi familia es católica, y desde mi niñez mis padres me enseñaron esta fe y hemos continuado”. En otros casos se debe a un hecho milagroso: “un señor vino a hacerle esa capilla porque él chocó en la esquina. Fue un choque muy fuerte, él alcanzó a escapar, se fue. Toda la cuadra aquí estuvo a oscuras, y él, en agradecimiento de eso, vino a poner la capilla; siempre venía cada año”. En otros casos lo hacen por la necesidad de transportar su devoción al espacio próximo.



Un rasgo de las imágenes católicas es que tienen la capacidad de portabilidad, que permite trasladar y montar lo sagrado a cualquier lugar: "él quería ir a la Basílica a pedirle a la Virgencita por su salud. Entonces pensé que, como no podía salir, era mejor traerle aquí a la Virgen y montarle un altar". Esto permite crear conexiones entre lo institucional, las prácticas paraeclesiales y las prácticas devocionales familiares o individuales. La portabilidad de las imágenes también genera continuidades entre los espacios privados, semipúblicos, públicos y eclesiales. No obstante, articula múltiples lógicas.

En cuanto se colocan las imágenes en cualquier espacio, la agencia de las imágenes lo reconvierten en territorio sagrado, ya que los fieles comienzan a ritualizar colocando ofrendas (en una ocasión vi cómo en el aeropuerto de Guadalajara había una exposición de esculturas de madera, y una era la imagen de la Virgen de Guadalupe. Al tiempo que fue montada, la imagen estaba acompañada de varios ramos de rosas que dejaban los pasajeros). De esta manera, los creyentes comunes se apropian de símbolos y son capaces de cargarlos y consagrarlos mediante diferentes rituales, como son las oraciones diarias que permiten establecer una comunicación cotidiana con fuerzas y seres sagrados: "pues yo estoy obligada a hacer oración por la mañana y por la noche. Yo me levanto, Gracias a Dios Señor por haberme dejado vivir". "Me persigno al salir a la puerta y digo, Dios mío cuídame de las malas cosas que hay en la calle, ampárame". "En la mañana y en la noche yo rezo ya para dormirme y le rezo a mis hijos, los bendigo, bendigo mi casa y me acuesto a dormir, le doy gracias a Dios". "Hacer mi oración personal con él diario se trata de que yo tengo un diálogo con él. Le platico lo que siento, lo que traigo, lo que me duele, lo que no me duele, mis apuraciones, y eso es diario".

Imágenes, comunicación íntima y rituales cotidianos

El encuentro cotidiano con los santos genera una interacción con la estética, que evoca sentimientos con carácter normativo (piedad, sufrimiento, dolor, bondad, maternidad, ternura, perdón), los cuales tienen un carácter pedagógico en la educación sentimental de los católicos que pocas veces es estudiado.

Esta comunicación es ante todo afectiva y sensitiva. Las figuras católicas (Vírgenes, santos e imágenes de Jesús) tienen una estética que las humaniza y genera una comunicación personal. La estética de las imáge-

nes también genera sentimientos e intercambios comunicativos, como lo expresa el siguiente testimonio: "tengo al Niño Dios y lo venero cada día que nace, por decir algo; le cambiamos su ropita, lo que es tradicional". En ocasiones se les da de comer, se les platica, se les limpia y baña, se les viste, se les canta, se les acaricia, se les alegra, se les cuida. Pero además de establecer este vínculo semihumano, se les reconocen poderes sobrenaturales (mágicos o milagrosos) que actúan en la vida a favor de los fieles. Por ejemplo, se les paga con ofrendas, y continuamente la ofrenda se humaniza diciendo que se colocan flores para mantenerlas contentas. Permiten que la experiencia religiosa sea una comunicación íntima que conecta lo trascendental con lo inmediato.

Las imágenes católicas ejercen la comunicación con el mundo de los espíritus, de los muertos, de los ausentes, con Dios. Su materialidad es un soporte de lo que Pablo Semán ha denominado como perspectiva cosmológica, mediante el cual se establece comunicación con el mundo de los espíritus (Semán, 2008).

Las imágenes religiosas católicas no sólo evocan significados (como los símbolos naturales), sino que son reverenciadas como artefactos con agencia milagrosa: "a mí me ha hecho muchos milagros". También transmiten sensaciones gratas: "Entonces amanezco a gusto, contenta, alegre" ."Pues yo creo que tengo mucha paz, o sea tranquilidad, así; volteo, lo veo, y digo: qué bonito.". Tienen agencia para intervenir en el destino de las personas, sea para aliviar las penas, para animar las alegrías, para dirigir las plega-



Figura 1
El templo tú lo traes.
José Luis, cargador del Mercado de Abastos, 52 años.
Fotografía de Anel Salas, Guadalajara, 25 de junio de 2018.



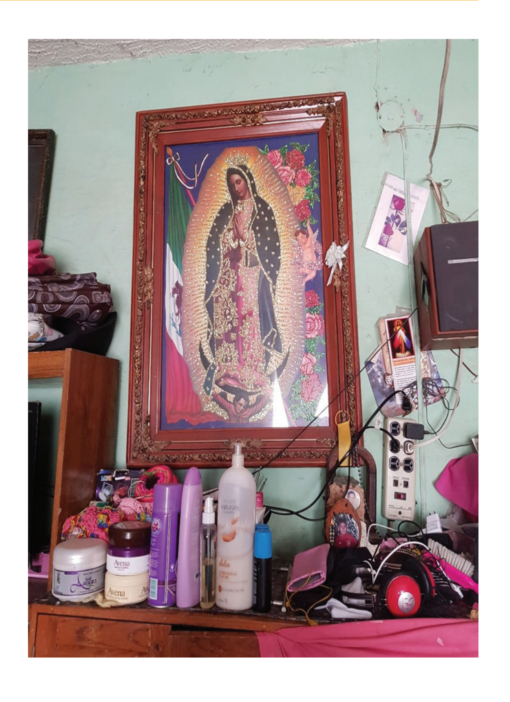
rias, para acompañar las aflicciones o para proteger y brindar seguridad en el día a día y en el ámbito privado. A las imágenes se les adjudica un papel de protectoras de la familia y del hogar.

Como lo señaló Gilberto Giménez, con las imágenes se establece una interacción de intercambio:

> Los seres sagrados son siempre fieles, por definición, a las reglas que rigen su relación con los humanos, y nunca dejan de cumplir con sus devotos según los términos del contrato que los obliga moralmente a protegerlos y socorrerlos… Por eso los *performances* de los destinadores sagrados se reputan siempre victoriosos y sólo pueden ser objeto de sanciones positivas como el reconocimiento social y las "pruebas de glorificación". Aquí encuentra su inserción natural el mundo de las fiestas, de las apoteosis pueblerinas y de las celebraciones latréuticas que constituyen la otra cara de la ceremonialidad popular (Giménez, 2013: 249).

Las fotos destacan los rasgos humanizados que evocan los rostros y los cuerpos de dichas figuras y pinturas con las cuales los fieles se relacionan. Expresan una forma de representación humana, encarnada en la imagen

Figura 2
Dios mío cuídame de las malas cosas que hay en la calle, ampárame. Lucía, comerciante de tamales, 67 años. Originaria del barrio de Atemajac. Fotografía de Renée de la Torre, Colonia Tepeyac, Zapopan, 19 de agosto 2019.



(de bulto o pintada). Estos rasgos estéticos de los santos, Vírgenes y Cristos no sólo fueron hechos para ser admirados, sino también para generar sentimientos e intercambios comunicativos (Turner, 2008). La interacción con estas figuras no es sólo contemplativa, sino sobre todo es comunicativa, sensorial y sensitiva: "Todos los años, el 2 de febrero invito a amistades a vestir al Niño. De hecho tiene su madrina de vestido y hacemos todo el ritual como se acostumbraba antes. Pues hacemos algo de comer, le pongo una sabanita para entregarle al Niño a la comadre. Limpiamos al Niño con un aceitito como de bebé, y luego ya lo vestimos. Tiene zapatos, tiene ropa interior, tiene un calzoncito largo. Todas esas personas súper anti-religión, anti-curas, todo, pero nadie resiste algo tan lindo, es irresistible ¿no?".

La eficacia simbólica

Esta devoción no requiere más que de la mediación del creyente y de su práctica habitual con sus imágenes. Pero la eficacia simbólica de los santos depende de varios aspectos, entre los cuales podemos enumerar: 1) el don. En muchos casos los santos son especiales porque fueron heredados o recibidos (regalados) y no comprados directamente. Ello transforma el objeto que al ser recibido como regalo deja de ser simple mercancía y adquiere vida y deja de ser un artefacto inerte o desechable, tal como Marcel Mauss (1979) describe la eficiencia simbólica del don. 2) El uso



Figura 3
Nadie resiste algo tan lindo, es irresistible ¿no? Elena Mendez de la Peña, estilista y escritora fantasma.
Fotografía de Renée de la Torre, Guadalajara, 2 de abril de 2019.



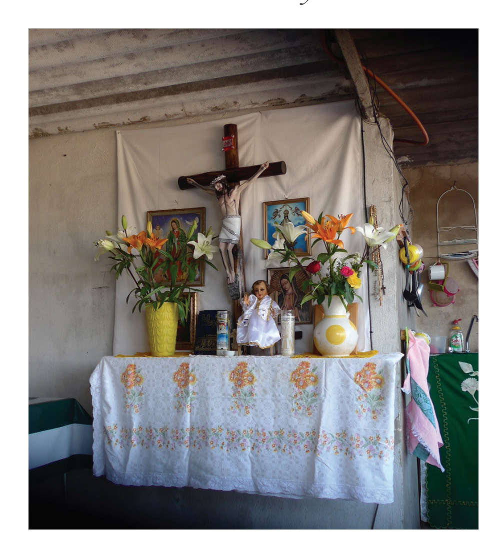


Figura 4
Si ya está bautizado, ya Dios lo reconoce como su hijo. Donato Hernández, 35 años, originario de Hidalgo, cajero en Oxxo.
Fotografía de Renée de la Torre, Zapopan, 7 de marzo de 2018.

autogestivo de rituales de consagración. Otro proceso de autentificación del poder de la imagen consagrada reside en su ritualización mediante la cual se le transforma de artefacto o mercancía a imagen bendecida o sacralizada que incluso cobra vida de criatura: "si no está bautizado todavía no es una criatura, pero si ya está bautizado ya Dios lo reconoce como su hijo". Estos rituales pueden ser variados incluyendo su contacto con agua bendita: "antes era sólo una fotografía, ahora (después de rociarla con agua bendita) es la Virgen de Guadalupe", o el haber sido bendecido por una autoridad eclesiástica, o el que se haya adquirido en un Santuario: "me las traen a regalar y yo las coloco ahí, porque estas imágenes están bendecidas y así bendicen mi tiendita". 3) La agencia de las imágenes. Se les confiere una agencia o voluntad propia para elegir su santuario, el lugar donde debe estar y a su guardián. Muchas veces estos objetos tienen agencia para decidir dónde están (por ejemplo, el caso de san Miguel Arcángel, o el caso de la Virgen de Zapopan que le regalaron al capitán Chendo), para aparecer de repente (éste es el caso de la Virgen de Guadalupe aparecida en el tronco de la colonia Constitución y el caso de la estampa de la Virgen del Pozo).

Carácter autogestivo de los rituales

Estos rituales de sacralización son autogestivos, hay un conocimiento tradicional de rituales cargados de un cúmulo de representaciones y un *ha-*

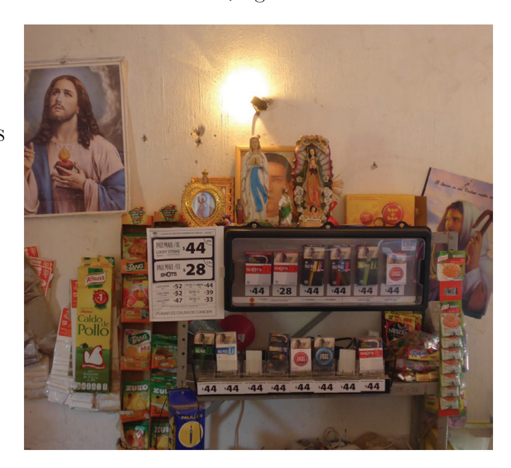


Figura 5
Estas imágenes están bendecidas y así bendicen mi tiendita. Tienda de abarrotes en Chapala.
Fotografía de Renée de la Torre, 15 de junio 2017.

bitus adquirido: "A la Virgen la tengo porque es la misma que tienen en mi casa". Este saber-hacer que se instrumenta mediante el sentido común aprendido permite modificar un objeto (como refieren los relatos del ensayo fotográfico), puede ser una lámina de calendario, una imagen adquirida en el mercado o un cuadro que de pronto apareció en el lugar de forma misteriosa, y que al montarlo en un altar y ritualizarlo mediante ofrendas y comportamientos devocionales (rezos, comunicación, cuidados especiales) se transforma en un objeto a reverenciar cotidianamente.

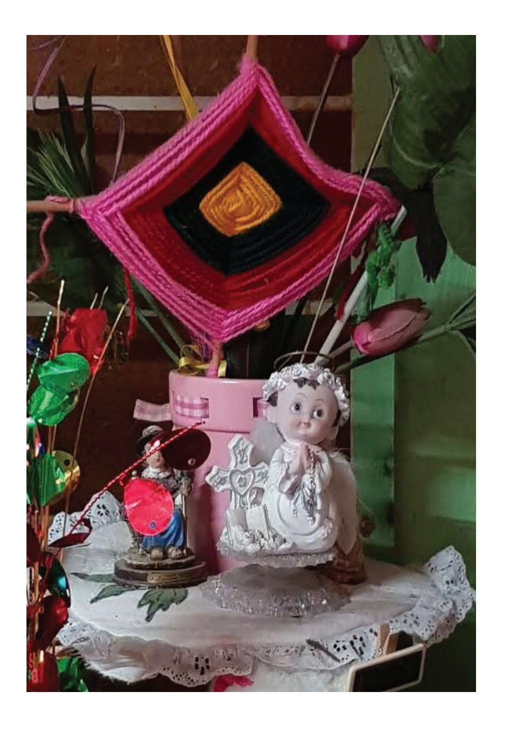
Dichos objetos son capaces de reclasificar el tiempo ordinario y el espacio cotidiano en un tiempo y espacio sagrados (Durkheim, 1995). La colocación de un altar prescribe una nueva manera de relacionarse con el sitio en que se colocó: "rezo ya para dormirme y le rezo a mis hijos, los bendigo, bendigo mi casa y me acuesto a dormir, le doy gracias a Dios"; "lo venero cada día que nace, por decir algo, le cambiamos su ropita, lo que es tradicional".

Los creyentes ordinarios no son apóstatas ni reniegan de la institución, pero se ligan con lo religioso de manera individual o comunitaria a través de su apropiación de la tradición (un conocimiento que se adquiere vía tradición oral de generación en generación). Esta posibilidad de lograr una práctica autónoma de fe se realiza a veces por necesidad (por ejemplo cuando algún enfermo está imposibilitado para asistir al templo), o incluso permite una religiosidad individualizada al margen de las iglesias, pero en continuidad con la tradición católica. En otros casos refuerza su compromiso con la fe católica, ya que se convierte en algo complementario al

asistir a misa o peregrinar a los santuarios. Lo que encontramos en varios de los testimonios que acompañan las fotografías es que ocurre una negociación permanente entre el individuo, la tradición familiar y la religión institucionalizada.

Es importante subrayar que no hay un modelo prescrito de lo que debe contener un altar doméstico; las fotos muestran la variedad de sus composiciones. Pero podemos afirmar que los altares son una concreción material de la fe de cada quien (en él puede haber un santo principal y otras imágenes u objetos que lo acompañan). En algunos casos hay una figura central y otras de compañía. También a través de las imágenes se establece una comunicación simbólica entre el cielo y la tierra con la familia (por ejemplo, cuando la señora Lucía coloca ahí las fotografías familiares e incluso la urna con los restos de su nieta y sus juguetes). De esta manera, los altares conectan una comunicación entre los presentes y los ausentes, los vivos y los difuntos, los humanos y los seres divinos. Representan un puente de visibilidad con lo invisible. También representa de forma simbólica la relación de los santos con la biografía personal, pues en el altar se colocan objetos que remiten a momentos importantes que se desean rememorar u objetos

Figura 6
No permito que me agarren nada de juguetitos porque son de ella. Lucía, comerciante de tamales, 67 años. Originaria del barrio de Atemajac. Fotografía Renée de la Torre, Colonia Tepeyac, Zapopan, 19 de agosto 2019.



personales de los seres familiares o incluso se busca hacer presentes a los ausentes colocando fotografías de los miembros de la familia, como son de los ancestros difuntos o los hijos o nietos que viven fuera.

Es, como lo definió Turner (2008), un instrumento para la perpetuación de relaciones productivas, pues no sólo simboliza las representaciones de su fe, sino que es el lugar donde se lleva a cabo la comunicación entre las deidades y los humanos (*ibid*.). Ahí se reza: "rezo ya para dormirme y le rezo a mis hijos, los bendigo, bendigo mi casa y me acuesto a dormir, le doy gracias a Dios". Ahí se pide y suplica la resolución de problemas: "a mí me ha hecho muchos milagros". O tan sólo para sentirse mejor: "Entonces amanezco a gusto, contenta, alegre". "Pues yo creo que tengo mucha paz, o sea tranquilidad, así; volteo, lo veo, y digo: qué bonito.". A las imágenes se les adjudica un papel de protectores de la familia y del hogar.

Carácter performativo del territorio

Es pertinente señalar el carácter performativo de los altares en el espacio público. Rita Segato (2007) invita a pensar en los efectos que la iconicidad tiene sobre la reestructuración contemporánea del territorio, y en este sentido las fotografías y los testimonios muestran que ahí donde se coloca un altar, el espacio se transforma en un lugar religioso, con identidad, memoria y capacidad de ser diferenciado del resto de los espacios profanos. Las imágenes en los espacios públicos en algunas colonias que recorrimos modifican la relación de los vecinos con los sitios donde se han montado altares. Logran transformar un espacio oscuro en un lugar iluminado, un espacio abandonado en un lugar practicado, un basurero en un lugar limpio, un lugar inseguro en un lugar de convivencia, un lugar vandalizado en un espacio respetado y reverenciado. Las imágenes de la Virgen en las calles habilitan una apropiación comunitaria del espacio público. El impacto que genera el altar sobre sus habitantes es generalmente de índole positiva y armónica, ya que dado el contexto social de violencia que se vive actualmente en todo México existen barrios y colonias que se encuentran dañados por la presencia del narcomenudeo o por distintas actividades delictivas. Estos casos evidencian la reapropiación y recomposición simbólica del territorio orientado hacia un sentido religioso, capaces de instaurar otras lógicas de convivencia, de bienestar y consonancia comunitaria entre los habitantes.





Figura 7
En ti ponemos toda nuestra esperanza. Tú eres nuestra vida y consuelo. Señora Ortiz. 53 años. Ama de casa y madre del difunto.
Fotografía Renée de la Torre, Barrio de San Miguel, Chapala, 26 de marzo de 2018.

Las imágenes colocadas en espacios públicos transforman las esquinas, banquetas o bardas en altares públicos e incluso generan prácticas comunitarias. El espacio cambia de uso; ya no se grafitea, no es el lugar de la basura, se le ilumina, se limpia e incluso la gente que pasa por ahí se detiene a persignarse o rezarle a la imagen. Se transforma el lugar en sitio sagrado. Muchas veces esos lugares fueron sitios de vandalización o inseguros, y se transforman en espacios valorados por la comunidad. Los rituales públicos generan prácticas que no implican una ruptura o desinstitucionalización de la religiosidad vivida y que son frecuentemente complementarias de las liturgias eclesiales: "Esta capilla es muy conocida por los colonos, cuando vienen aquí a misa al templo cerca, dicen también misa aquí al otro lado, porque traen a la Virgen peregrina del templo, y se dice misa, se hace una reunión, cena, pero los peregrinos vienen a traer algo". Pero hemos visto también que pueden ser heterodoxas, abiertas al sincretismo y a la renovación de cultos (por ejemplo, cuando se introducen otras imágenes, como es el caso de la Santa Muerte) que incluso pueden salirse de las normas instituidas por las congregaciones, pero manteniéndose vinculadas con ellas por la tradición (Hervieu-Léger, 1996) y no necesariamente con los especialistas de lo sagrado.

Conclusiones

Este ensayo ha mostrado la materialización de las creencias individuales y colectivas que se inscriben dentro de la religiosidad cotidiana de creyentes

católicos. La fotografía permite mostrar la relevancia del "giro material" en el estudio de la religiosidad, para captar la fuerza de las estéticas con las articulaciones simbólicas que dan forma y sentido a la experiencia religiosa en la vida cotidiana. No obstante, para entender los sentidos y apropiaciones que generan es necesario inscribirlas en las narrativas de sus usuarios. Éstas permiten hacer comprensibles los significados, los usos y los efectos que las materialidades religiosas tienen en la vida diaria de los creyentes.

Este proyecto sobre materialidad sagrada incluye más expresiones religiosas; sin embargo, hemos presentado una parte acotada que permite develar la riqueza en cuanto objeto de estudio y cambio de paradigma que el concepto de religiosidad vivida ofrece. Se ha expuesto a la vez, a través del análisis fotográfico, la capacidad performativa y de agencia que transforma espacios, conductas cotidianas, prácticas individuales como sociales que a su vez son las mismas que legitiman la presencia de estas manifestaciones materiales de lo sagrado.

La perspectiva de la religiosidad vivida nos permite adentrarnos a la comprensión del peso y el valor de la fe en la vida cotidiana. Más que los dogmas, las normas o las elaboraciones teológicas desde las instituciones, lo que brinda sentido a la religiosidad extraeclesial es la comunicación íntima con lo sobrenatural y su proximidad con el engranaje de afectos, vivencias familiares o barriales y la búsqueda de consuelo y solución a las necesidades sentidas. La religiosidad vivida permite ponderar la agencia de los sujetos no como meros consumidores de la religión, sino en una constante negociación y recreación creativa de lo sagrado.

Los agentes extraeclesiales actúan poniendo en práctica un *habitus* católico adquirido vía transmisión oral y vía la circulación de imágenes. El reconocimiento de sus poderes no requiere de la autorización del párroco ni de la Iglesia, ya que tienen sus propios criterios de autentificación y sacralización de las imágenes religiosas. Tampoco requieren recurrir a un manual, sino que es un conocimiento adquirido a través de la tradición, que se resignifica y reactualiza con las expectativas y experiencias personales.

Las fotografías y los testimonios muestran que ahí donde se coloca un altar, se instaura una experiencia religiosa basada en un saber-hacer simbólico que establece comunicación entre el mundo físico y el mundo sobrenatural, entre el tiempo secular y el tiempo sagrado. Los altares y las imágenes que los pueblan constituyen la mediación material y simbólica de la experiencia religiosa vivida en la cotidianeidad. Una religiosidad en el entremedio de la



tradición católica y la subjetividad de los creyentes en espacios no institucionalizados. La puesta de altares convierte la práctica religiosa en una especie de zaguán (espacio intermedio para entrar y salir que se ubica entre el ingreso a las viviendas y la salida a la calle en las antiguas casas y vecindades de México). La "religiosidad zaguán" se materializa en los altares y genera lógicas cotidianas de intermediación de lo sagrado entre la fe privada y la religiosidad pública, entre la religiosidad personal y la tradición religiosa, entre la continuidad de la costumbre y su puesta al día para enfrentar nuevas situaciones del presente. Podemos considerar a los altares como bisagras que articulan el espacio privado (de la casa) en el cual cohabitan con las imágenes religiosas presentes en las capillas y los templos, para extender la práctica y la devoción religiosa al ámbito doméstico y familiar; el espacio semiprivado es colonizado por la fe personal, que al colocar su altar sacraliza los espacios destinados al trabajo (por lo general oficinas, talleres y comercios), y el espacio público, que debiera ser secular por excelencia, es transformado mediante altares callejeros en territorios colectivos y comunitarios de fe, con capacidad de regenerar y transformar el espacio.

Este estudio nos abre un horizonte epistemológico que demanda más atención por parte de los estudios sobre la religiosidad ordinaria y cotidiana, sobre el peso sensible de su materialidad, sobre las estéticas que generan sensibilidades humanizadas, sobre la comunicación intima que engarza lo invisible con lo visible, sobre los sentidos de sacralización y de seguridad o bienestar asociados a ellas, sobre la actualización de la tradición. Nos adentra al estudio de la práctica de la fe en el contexto inmediato actual de sus practicantes, donde la religiosidad sigue siendo vigente para resolver y acompañar sus rutinas diarias.



Bibliografía

Ammerman, Nancy (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.

Ammerman, Nancy (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001

Austin, John L.(1982). C*ómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.

Bourdieu, Pierre (1971). "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue française de Sociologie*, vol. 12, pp.295-334. https://doi.org/10.2307/3320234

Durkheim, Émile (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.

Giménez Montiel, Gilberto (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* Aguascalientes: Universidad de Aguascalientes.

Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre (2016). *Informe de resultados. Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México,* RIFREM. México: COLEF, COLJAL, CIESAS, CONACYT, RIFREEM.

Hervieu-Léger, Danièle (1996). "Por una sociología de las nuevas formas de la religiosidad", en Gilberto Giménez (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, pp. 23-46. México: IFAL, IIS UNAM.

Latour, Bruno (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI.

Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. Primera impresión: 1924.

McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.

Orsi, Robert A. (2005). *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

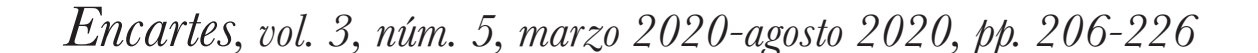
Parker, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Rostas, Susanna y André Droogers (1995). "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", en *Revista Alteridades*, vol. 5, núm. 9, pp. 81-91.

Segato, Rita Laura (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Semán, Pablo (2008). "Cosmología holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", en Ari Pedro Oro (ed.), *Latinidade da América Latina: enfoques socio-antropológicos*, pp. 291-318. Sao Paulo: Hucitec.

Suárez, Hugo José (2008). "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales", en *Archives*





des Sciences Sociales des Religions, núm. 142, pp. 87-111. https://doi.org/10.4000/assr.14173

Torre, Renée de la (2013). "La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)", en *Ponto Urbe*, vol. 12, núm, 7, pp. 1-26. https://doi.org/10.4000/pontourbe.581

Torre, Renée de la y Eloísa Martín (2016). "Religious Studies in Latin America", en *Annual Review of Sociology*, vol. 42, pp. 473-492. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081715-074427

Turner, Kay (2008). "Voces de Fe. Mexican American Altaristas in Texas", en Gastón Espinoza y Mario García (ed.), *Mexican American Religions. Spirituality, Activism, and Cultures*. Durham y Londres: Duke Universitiy.

Turner, Victor y Edith Turner (2017). "Iconophily and Iconoclasm in Marian Pilgrimage", en Kristin Norget, Valentina Napolitano y Maya Mayblin (ed.), *The Anthropology of Catholicism*, pp. 71-79. Oakland: University of California Press. Primera impresión: 1978. https://doi.org/10.1525/california/9780520288423.003.0006

Renée de la Torre es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social y profesora investigadora del CIESAS, unidad Occidente, desde el año 1993. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México) nivel III y Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus distintas investigaciones tienen como interés central el estudio y comprensión de la religiosidad contemporánea, con especial énfasis en el estudio de su transformación.

Anel Victoria Salas es egresada de la licenciatura en Sociología con especialidad en cultura por la Universidad de Guadalajara, actualmente es asistente SNI de investigación en el proyecto *Lived Religion: religiosidad en la vida cotidiana a través de los altares domésticos*, coordinado por Renée de la Torre. Coparticipante en el proyecto *Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido práctico*, coordinado por Nahayeilli Juárez, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre.



ENTREVISTAS

¿QUÉ ES LA "IDEOLOGÍA DE GÉNERO"?: TRANSFORMACIONES SOCIALES Y POLÍTICAS EN BRASIL A PARTIR DE LA APROPIACIÓN DE UNA ESTRATEGIA DISCURSIVA[1]

WHAT IS 'GENDER IDEOLOGY'?: SOCIAL AND POLITICAL TRANSFORMATIONS IN BRAZIL THROUGH APPROPRIATING DISCURSIVE STRATEGY

Entrevista con Maria das Dores Campos Machado,
realizada por Karina Bárcenas Barajas*

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/L6L0SwRoU5Y



Desde Brasil, la mirada sociológica de Maria das Dores Campos Machado se ha convertido en un referente en América Latina para comprender diversas problemáticas que se articulan en la intersección de la religión, el género y la política. Su trayectoria académica se ha desarrollado en la Universidad Federal de Río de Janeiro, donde es coordinadora del Núcleo de Investigación Religión, Género, Acción Social y Política.

[1] Nota de los editores: En la segunda mitad de 2019 América Latina vio surgir una serie de movilizaciones sociales de características muy diversas, que parecían cuestionar el rumbo político y económico de la región. Aprovechando el encuentro "Plataformas para el diálogo. Religión y espacio público en América Latina" organizado por el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) en la ciudad de Guadalajara del 28 al 30 de noviembre, el equipo de *Encartes* entrevistó a tres destacados científicos sociales que nos hablaron de la situación en su país. Esta y las otras dos entrevistas del vol. 3, núm. 5 de *Encartes* son parte de estas pláticas.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 227-230
Recepción: 6 de febrero de 2019 • Aceptación: 13 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





El trabajo de investigación de Maria das Dores es de gran relevancia para comprender, desde una perspectiva de género, las particularidades en las que se produjo el crecimiento de los evangélicos en Brasil, así como las transformaciones en la politización de actores parlamentarios y religiosos de este sector. A lo largo de su trayectoria ha indagado en las relaciones de género y la sexualidad en el campo pentecostal, la participación política de los evangélicos en temas de moral sexual, las diversas formas como las religiones se posicionan frente a la homosexualidad.

En los últimos años se ha enfocado en el análisis de la manera en que el discurso sobre la "ideología de género" se introdujo tanto en las cámaras legislativas como en la sociedad brasileña. Sobre este tema conversamos en el marco de la Plataforma para el Diálogo CALAS "Religiones y Espacio Público en América Latina", en noviembre de 2019, en Guadalajara, México.

Esta entrevista constituye un acercamiento importante para comprender el origen del término "ideología de género" como una elaboración discursiva creada por la Iglesia católica para frenar los avances de la agenda feminista y de la diversidad sexual. En esta conversación Maria das Dores Campos Machado revela cómo esta estrategia, de origen católico, fue usada por diputados y senadores evangélicos en Brasil como una contraofensiva a la perspectiva de género en las políticas públicas, lo cual, a su vez, desvió la atención de diversas prácticas de intolerancia religiosa que colocaron en el centro de la opinión pública a grupos y actores pentecostales.

Asimismo, reflexiona sobre las consecuencias de la apropiación del discurso sobre la "ideología de género", como: la polarización en las familias en las que concurren visiones del mundo opuestas, la normalización y banalización de discursos de odio, la fragmentación del tejido social, la desinformación y la propagación de noticias falsas.

En la segunda parte de esta entrevista, conversamos sobre las prácticas de resistencia en Brasil frente al ascenso del neoconservadurismo, el posfascismo y las políticas autoritarias que acrecientan la desigualdad, así como acerca de la centralidad de la imagen de Marielle Franco –una mujer negra, lesbiana y feminista asesinada en Río de Janeiro en 2018– como símbolo de la resistencia dentro y fuera este país.

Por último, Maria das Dores plantea un panorama sobre los escenarios a futuro en Brasil frente al miedo de la sociedad brasileña de un retor-

no de la dictadura militar con Bolsonaro al frente del gobierno, así como en materia de género y sexualidad.

Esta entrevista representa una oportunidad para volver la mirada hacia Brasil y, a partir de ello, desde nuestra propia realidad, repensar las transformaciones que vive América Latina en términos políticos y religiosos, las cuales no escapan de los entramados que a escala mundial intentan producir cambios de rumbo, tal como sucede con el discurso sobre la "ideología de género", que ha puesto en entredicho la laicidad de algunos Estados-naciones, así como el avance de la secularización en las sociedades contemporáneas.

Maria das Dores Campos Machado es licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Río de Janeiro, Maestra y Doctora en Sociología por la Sociedad Brasileña de Instrucción. Realizó un postdoctorado entre 2011 y 2012 en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y otro en la Instituto de Desarrollo Económico y Social de Buenos Aires en 2005. En 2017 fue nombrada profesora titular de la Universidad Federal de Río de Janeiro, se retiró en 2018 y actualmente es profesora voluntaria del Programa de Posgrado en Servicio Social de esta misma institución, donde también es coordinadora del Núcleo de Investigación Religión, Género, Acción Social y Política. Sus líneas de investigación son: religión y política; relaciones de género; cultura y movimientos sociales. Es autora de varios libros, capítulos y artículos en libros. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran los libros *Política y religión: la participación de los evangélicos en las elecciones*, así como *Carismáticos y pentecostales: adhesión religiosa y sus efectos en la esfera familiar*.Coordinó también los libros *Religiones y homosexualidades* y *Los votos de Dios: evangélicos, política y elecciones en Brasil*.



Karina Bárcenas Barajas es doctora en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y Licenciada en Comunicación por la Universidad Iberoamericana (León). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I). Sus líneas de investigación son religión, diversidad sexual y cultura política; identidades, género y movimientos sociales; religión e internet. Ha recibido reconocimientos académicos por su trabajo de investigación de instituciones como la Academia Mexicana de Ciencias y el Consejo Nacional para la Enseñanza y la Investigación de las Ciencias de la Comunicación. Es profesora y tutora del Programa de posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM desde 2015. Tiene publicaciones en libros y revistas científicas, también ha sido ponente y coordinadora de grupos de trabajo y mesas temáticas en congresos nacionales e internacionales.



ENTREVISTAS

A RECUPERAR EL SENTIDO DEMOCRATIZADOR DE LO POPULAR[1]

RECUPERATING THE DEMOCRATIC SENSE OF THE POPULAR

Entrevista con Cristián Parker,
realizada por Claudio Palma Mancilla*

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/tWp1audwdtg



Cristián Parker es un sociólogo chileno que ha trabajado especialmente temas de religiosidad popular, educativos y otros, abordándolos desde una perspectiva que asume la heterogeneidad de las relaciones sociales, como también los ámbitos en que se construyen y expresan. En esta entrevista, realizada en Guadalajara mientras en Santiago y la mayoría de las ciudades de Chile se desarrollaba (y aún ocurre) un levantamiento popular y ciudadano contra las desigualdades del sistema neoliberal, Parker explica los antecedentes y las características de un movimiento social tan potente que parece una sorpresa para muchos, dadas las opiniones que en

[1] Nota de los editores: En la segunda mitad de 2019 América Latina vio surgir una serie de movilizaciones sociales de características muy diversas, que parecían cuestionar el rumbo político y económico de la región. Aprovechando el encuentro "Plataformas para el diálogo. Religión y espacio público en América Latina" organizado por el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) en la ciudad de Guadalajara del 28 al 30 de noviembre, el equipo de *Encartes* entrevistó a tres destacados científicos sociales que nos hablaron de la situación en su país. Esta y las otras dos entrevistas del vol. 3, núm. 5 de *Encartes* son parte de estas pláticas.

* Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 231-234
Recepción: 6 de febrero de 2020 • Aceptación: 18 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





los organismos financieros globales se referían al éxito del modelo chileno. Sin duda esto demuestra que los promedios con que se analizan y exponen las cifras macroeconómicas no reflejaban la enorme desigualdad generada por una cadena sistemática de abusos que produjeron el hastío, pero también la conciencia sobre los márgenes de dignidad que ahora el pueblo chileno movilizado exige en las calles al gobierno y la clase política. Tanto el presidente como el Congreso tienen en las encuestas un promedio de 6 y 3 por ciento de aprobación respectivamente, y la policía se encuentra en un estado deplorable de legitimidad debido a las dramáticas, múltiples y graves violaciones de los derechos humanos reconocidas y acreditadas en el terreno por diferentes organismos internacionales. Esto como contexto.

En sus investigaciones, el doctor Parker ha trabajado con profundidad el concepto de modernidades múltiples, y en esta entrevista las caracteriza como conflictivas al referirse al estallido social de octubre de 2019 en Chile. En ese mismo ámbito, plantea que la estrategia de acumulación capitalista propia del neoliberalismo ha hecho "crecer las desigualdades" hasta un punto donde "las expectativas no son satisfechas", lo que genera una crisis de legitimidad del orden social y otra de legitimidad del orden político. La primera fue provocada por "un sistema de abusos" y desigualdad, unido a la corrupción empresarial que se conjugó con la corrupción política. La segunda se vio alentada por una clase de políticos "profesionales" y partidos deslegitimados, desligados de la ciudadanía e incapaces de transformar el propio sistema político.

A partir de un breve esbozo histórico y sociológico publicado en la prensa chilena, intitulado "21 tesis para entender la crisis oligárquica en Chile y la necesidad de un nuevo orden social", le preguntamos a Parker acerca de su visión general sobre el levantamiento popular y ciudadano que comenzó en octubre de 2019 (https://www.theclinic.cl/2019/10/25/columna-de-cristian-parker-21-tesis-para-entender-la-crisis-oligarquica-en-chile-y-la-necesidad-de-un-nuevo-orden-social/?fb_comment_id=2999637290051983_3004344086247970). El estallido social y las manifestaciones populares han obligado a los congresistas y partidos políticos a inducir una salida legislativa a la crisis, aprobando una reforma a la constitución de Pinochet que ha conducido, hasta aquí, a un proceso constituyente que seguramente (y luego de un plebiscito de aprobación o rechazo a un nuevo texto constitucional) pondrá fin al régimen neoliberal que se impuso en 1980 por la Constitución nacida ilegítima durante la dictadura militar.

En perspectiva general, el sociólogo y académico de la Universidad de Santiago de Chile explica que los antecedentes de esta crisis se remontan a un proceso de recomposición del orden oligárquico que se da a partir del golpe de estado de 1973 contra el gobierno popular del presidente Salvador Allende, cuestión fundamental en el proceso histórico posterior que tiene como consecuencia el estado de cosas actual. Fue durante la cruenta dictadura cívico-militar (1973-1990) que se consagró constitucionalmente, de forma pionera en el mundo, el sistema económico, social y de asistencialismo estatal que conforma el neoliberalismo. ¿Qué análisis se requiere hacer al respecto desde las ciencias sociales?, ¿es necesaria también una reconfiguración del pueblo? Parker estimula a "recuperar el sentido democratizador de lo popular", proponiendo transformar al cliente neoliberal en ciudadano. En la actualidad es imprescindible, considerando la crisis de legitimidad generalizada, preguntarse por la validez de una salida política a la crisis en Chile. Parker plantea que la política, tal como se ha conocido durante las últimas cuatro décadas, debe reconfigurarse para ser un elemento mediador entre la ciudadanía y el poder político. Deberían aparecer nuevos liderazgos que asuman la participación de la sociedad como prioridad, articulando capacidades que construyan una democracia social y política.

Finalmente, y tal como se menciona en la entrevista, es importante y una responsabilidad social, política y académica, condenar las graves y sostenidas violaciones a los derechos humanos acaecidas en los meses de estallido social por parte de agentes de la policía y las fuerzas armadas chilenas en contra de ciudadanos, hombres y mujeres, niños, niñas y adolescentes desarmados que han sido encarcelados, torturados, violados, mutilados y asesinados en el contexto de las manifestaciones pacíficas. Las frases escritas en los muros de las ciudades chilenas permiten entender que la situación actual del país no se explica sólo por el alza del transporte público que detonó el estallido ("no son treinta pesos, son treinta años"), sino por el contrario, pues tal proceso de presión sistémica generó un descontento que provocó la salida a la calle de millones de personas exigiendo que derechos básicos como la educación, las pensiones o la salud no se desarrollen bajo una lógica economicista y de mercado. Así, durante la primavera de octubre de 2019, "Chile despertó", y no se dormirá "hasta que la dignidad se haga costumbre".





Cristián Parker Gumucio es un sociólogo chileno referente de la sociología de la religión en América Latina. Es doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina y obtuvo su licenciatura en la Universidad Católica de Chile; actualmente es Vicerrector de Posgrado y profesor investigador en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, del cual fue también director. Ha sido asesor de UNICEF, PNUD, CEPAL Y FLACSO, además de varios organismos públicos y privados en Chile. Su campo de estudio se ha concentrado en la sociología de la religión y la cultura, también en la sociología de la ciencia y la tecnología; así como en la sociología del desarrollo y el medio ambiente. Entre sus obras destacan *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, 1993, también traducido al inglés; Ética, cultura y desarrollo, alternativa para el siglo *XXI*, 1998; *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*, 1992; *Religión y posmodernidad*, 1997, y *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religión popular urbana en América Latina*, su tesis doctoral de 1986.

Claudio Palma Mancilla recientemente se tituló del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales del CIESAS Occidente, con especialidad en Antropología Social. Su investigación de tesis aborda la historia de los huilliche (sociedad indígena del sur de Chile) y la preeminencia de la matriz cultural indígena, el az mapu, como fundamento de su capacidad de agencia para defender el territorio acosado desde finales del siglo XIX. Es licenciado en Historia por el departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, y maestro en Historia Regional Continental por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Se ha dedicado al estudio de la sociedad mapuche del sur de Chile y Argentina durante el siglo XIX y XX, principalmente en sus ámbitos interétnicos con la sociedad chilena.



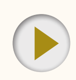
ENTREVISTAS

ECUADOR, OCTUBRE DE 2019: "FUE UN MOVIMIENTO DE JÓVENES, JÓVENES INDÍGENAS Y MÁS"[1]

ECUADOR, OCTOBER 2019: "IT WAS A YOUTH MOVEMENT, A INDIGENOUS YOUTH MOVEMENT AND MORE"

Entrevista con Susana Andrade
realizada por Santiago Bastos*

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/JZoZzuRYLDg



Susana Andrade es una antropóloga ecuatoriana que se doctoró en Antropología Social en París, en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales. Ha sido profesora visitante en Francia y profesora investigadora en difentes universidades de Ecuador. Ahora es catedrática de antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

[1] Nota de los editores: En la segunda mitad de 2019 América Latina vio surgir una serie de movilizaciones sociales de características muy diversas, que parecían cuestionar el rumbo político y económico de la región. Aprovechando el encuentro "Plataformas para el diálogo. Religión y espacio público en América Latina" organizado por el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) en la ciudad de Guadalajara del 28 al 30 de noviembre, el equipo de *Encartes* entrevistó a tres destacados científicos sociales que nos hablaron de la situación en su país. Esta y las otras dos entrevistas del vol. 3, núm. 5 de *Encartes* son parte de estas pláticas.

* Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 235-237
Recepción: 19 de febrero de 2020 • Aceptación: 24 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx





Sus investigaciones han girado alrededor de la conversión al protestantismo de kichwas de la provincial del Chimborazo, las identidades religiosas y su relación con el comportamiento político. Además ha trabajado sobre políticas culturales, el patrimonio inmaterial y la antropología en Ecuador.

Después de su exposición en el seminario de CALAS, Susana Andrade aceptó hablar con el equipo de *Encartes* para ponernos al día de los sucesos acaecidos en su país entre el 2 y el 13 de octubre del año pasado, cuando la emisión por el presidente Lenin Moreno del decreto 883 sobre la eliminación del subsidio a la gasolina provocó una serie de protestas que acabaron en un levantamiento en contra de las políticas neoliberales.

Combinando su papel de testigo, participante y analista de lo vivido, nos narró los hechos que desencadenaron las protestas y pasó a destacar el papel no previsto de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) en los hechos, y la importancia de la participación de los jóvenes en esta toma de postura de la organización, aun bajo los efectos de la política de acoso por parte de Rafael Correa.

Después la doctora Andrade analiza y pondera positivamente varias veces el desenlace de los hechos: ante la violencia que se estaba desatando en el país, “hubo mucha madurez” por parte de los actores que decidieron aceptar la solución propuesta desde la presidencia.

Como resultado a destacar de estos hechos, nuestra entrevistada señala la importancia del relevo generacional que se dio por ejemplo en la CONAIE y considera que el conflicto no se ha cerrado, pues prevalece una incomunicación entre los actores políticos que ella califica de “interculturalidad fallida”.



Santiago Bastos es licenciado en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid y con doctorado en Antropología Social por el CIESAS. Fue investigador de FLACSO-Guatemala desde 1988 a 2008. Es profesor investigador de CIESAS Occidente en Guadalajara, mientras que en Guatemala forma parte del Equipo de Comunicación y Análisis El Colibrí Zurdo. Sus investigaciones se centran ahora en los efectos que las dinámicas de la globalización



están teniendo en las comunidades indígenas de Guatemala y México. Entre sus últimas publicaciones destaca *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos* (2017), coordinado con María Teresa Sierra, y *La etnicidad recreada. Diferencia, desigualdad y movilidad en la América Latina global*, a punto de ser publicado.

Susana Andrade es doctora en antropología por la Escuela de Altos Estudios de París. Ha trabajado sobre conversiones religiosas al pentecostalismo y anglicanismo por parte de los indígenas kichwas del Ecuador. Otras de sus investigaciones tratan sobre las declaratorias patrimoniales y la historia de la antropología en el Ecuador. Actualmente trabaja con el grupo selvático waorani, de reciente contacto, sobre el proceso de evangelización misionero protestante. Es profesora de la Pontificia Universidad Católica de Quito y en los últimos años ha enseñado en Francia como profesora visitante. Tiene libros y artículos sobre los temas investigados.



DISCREPANCIAS

REFUGIOS Y REFUGIADOS

REFUGEE SYSTEMS AND REFUGEES

Debaten: Dolores París, Eduardo Domenech, Danièle Bélanger.
Moderador: Rafael Alonso Hernández López.

En la última década hemos sido testigos de hechos inéditos en varias latitudes del mundo en torno al desplazamiento forzado de personas, muchas de las cuales tendrían que acceder a mecanismos de protección en los países a los que llegan. No obstante la existencia de tratados y acuerdos internacionales orientados a preservar la vida de las personas, garantizar su acceso a derechos, así como su inserción e integración en las localidades de acogida, lo que hemos visto es un repliegue en las políticas y acciones de los Estados frente a la llegada de personas que buscan protección.

De esta forma, a la por sí escandalosa situación en términos humanitarios (tanto por las condiciones de expulsión como de tránsito) se han sumado posturas nacionales que han transformado al fenómeno en una situación crítica a escala internacional. De manera por demás interesante, lo que vemos en países como Grecia, Alemania, Italia, Francia, Turquía, tiene expresiones similares tanto en el cono sur del continente americano (Argentina, Chile, Perú) como en el norte (Canadá, Estados Unidos, México).

En ese contexto, las crisis que estamos viendo en el Mediterráneo, en la frontera norte y sur de México o en Sudamérica, derivadas de las movilizaciones masivas de personas que huyen de sus países, nos obligan a reflexionar en torno al papel que están adoptando los Estados frente a la llegada y/o el tránsito de personas desplazadas y refugiadas, ante lo que

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 238-255
Recepción: 29 de enero de 2020 • Aceptación: 27 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



parece ser una política global regresiva, basada en la externalización de fronteras, la restricción y la selectividad.

¿Cuáles son los factores que ayudan a entender el cambio y/o el traslape entre el flujo de migrantes laborales y desplazados/refugiados?

Dolores París

En la actualidad, numerosos movimientos de población se derivan de situaciones insostenibles en los lugares de origen o de residencia habitual, provocadas por una mezcla de factores políticos, económicos, sociales y ambientales, así como por la interacción entre esos factores: megaproyectos de desarrollo, desastres ambientales, hambrunas, cambio climático, etcétera. En el subcontinente latinoamericano y el Caribe, las personas huyen también de la inseguridad y la violencia generalizada ligadas a la expansión de los mercados criminales: sistemas de extorsión y poder territorial de pandillas y organizaciones criminales, fuerte imbricación de la delincuencia organizada en las instituciones públicas, violencia de género y violencia policiaca contra las y los jóvenes. Durante la postguerra fría, los factores de expulsión parecen así multiplicarse; las personas no huyen sólo de la violencia política o de conflictos armados por el poder de Estado, sino sobre todo de las "nuevas guerras contra los pobres" (Gledhill, 2015): de las cruentas luchas por el control de los recursos naturales y de los mercados legales e ilegales. En este sentido, el final del desarrollismo en América Latina ha dado paso a un capitalismo de despojo (Harvey, 2004) que desplaza a grandes masas de población para apropiarse de los recursos naturales y de las tierras. Se trata de un sistema que niega derechos básicos (incluido el derecho a la vida) a grandes sectores de trabajadores a partir de lo que Saskia Sassen denomina un proceso de "limpieza económica" (Sassen, 2014).

Debido a esta multiplicidad y complejidad de factores de expulsión que se combinan, durante las dos últimas décadas los organismos internacionales y los académicos han propuesto nuevas categorías, tales como "migraciones forzadas" (Castles, 2003), migraciones mixtas (ACNUR), migraciones de sobrevivencia (Betts, 2013) y expulsiones (Sassen, 2014). Parece existir cierta incomodidad con la definición clásica del refugio que proporcionó la Convención sobre el Estatuto del Refugiado de 1951, es



decir una persona que "debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país".

Sin embargo, algunos académicos alertan que las categorías de "migraciones forzadas" ponen el énfasis en el sistema, y propician políticas públicas con perspectiva de "gobernanza de las migraciones", mientras que la figura del refugiado sigue siendo fundamental para defender la autonomía de las personas en tanto sujetos de derechos (Hathaway, 2007). En otros términos, resulta fundamental conservar los fundamentos básicos del sistema internacional de refugio, ya que éste permite todavía que la población perseguida y que huye de conflictos armados acceda a derechos de los refugiados reconocidos por instrumentos legales nacionales e internacionales.

Eduardo Domenech[1]

Me parece relevante preguntarnos acerca del modo en que se instituyó la división entre migrantes laborales y refugiados, así como por los cambiantes sentidos y significados que dichas categorías fueron adquiriendo con el tiempo. Desde mi punto de vista, esta división puede ser comprendida como un efecto de las políticas y prácticas de regulación internacional de movimientos de población instituidas a lo largo del siglo XX. En este sentido, esas categorías son un producto histórico de las luchas entre actores e instituciones que buscaron obtener autoridad sobre ciertos "problemas de población", disputaron una determinada esfera de intervención política y/o compitieron por el dominio político, cultural y económico sobre países, regiones y movimientos migratorios.

Recientemente, la división entre migrantes laborales y refugiados ha terminado constituyendo esferas diferenciadas de intervención política con el establecimiento de dos Pactos Mundiales, uno destinado a la migración y otro al refugio, bajo el monopolio de la OIM y el ACNUR respecti-

[1] Deseo agradecer y reconocer los diferentes intercambios con Marta Villa y Janneth Clavijo, dos especialistas de las migraciones forzadas, en particular de los estudios del refugio, a quienes debo muchos de mis aprendizajes sobre cuestiones relacionadas con el refugio y las políticas de refugio a lo largo de los últimos quince años.

vamente. Esta separación proviene de las disputas y confrontaciones que se generaron en torno a los grandes movimientos de población durante el siglo XX, los cuales eran vistos como fuente de inestabilidad social, política y económica, especialmente alrededor de lo que se llamó el "exceso de población" en la Europa de posguerra. Como han mostrado diversos estudios históricos (por ejemplo, Karatani, 2005; Saunders, 2014), si bien el "régimen internacional de refugiados", según las definiciones convencionales, se constituyó durante la segunda mitad del siglo XX, no es posible comprender cabalmente el establecimiento de la división entre "migrantes" y "refugiados" sin reparar en el periodo de entreguerras ni en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.

El enfrentamiento entre el gobierno de los Estados Unidos y organismos internacionales como la OIT y las Naciones Unidas fue determinante para la conformación de la estructura institucional internacional que surgió después de la Segunda Guerra Mundial destinada a atender los movimientos migratorios: el ICEM (actualmente OIM) y el ACNUR. Al mismo tiempo, estas organizaciones heredaron recursos institucionales y económicos, así como ideas y disputas en torno a la actuación sobre el "problema de los refugiados" y los grandes desplazamientos de personas que habían tenido lugar mucho antes de terminar aquel conflicto bélico. Por otra parte, como es sabido, la figura del refugiado que prevalece en la actualidad se conformó en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, con una marcada impronta de la definición jurídica establecida en la Convención de 1951 y el Protocolo de 1967 y de las acciones y recomendaciones del ACNUR, creado en 1950. Pero es importante recordar, como indican los estudios citados, que los componentes centrales de la definición oficial de refugiado como las nociones de persecución y protección, además de la determinación de ciertos derechos exclusivos para los refugiados, se originaron en medidas que fueron tomadas durante las décadas de 1920 y 1930 en el seno de la Sociedad de las Naciones, nacida inmediatamente tras la Primera Guerra Mundial, frente a los movimientos de personas desplazadas en aquella época; posteriormente, la definición del refugiado como víctima de persecución y con necesidad de protección internacional se terminó de configurar con la formación de la Organización Internacional para los Refugiados (OIR) hacia mediados de los años cuarenta, al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Un aspecto menos conocido es que la definición oficial de refugiado también estuvo determinada por las relaciones



de rivalidad que mantuvieron los Estados Unidos y la Unión Soviética y las acciones por parte del gobierno estadounidense para excluir al bloque soviético de la OIR. Asimismo, fue durante el periodo de entreguerras y los años subsiguientes que se forjaron muchas de las concepciones y prácticas que han moldeado y aún moldean las políticas institucionales en relación con el refugio. Nociones centrales del Pacto Mundial para los Refugiados, establecido en el 2018, como la "distribución de la carga", ya formaban parte de las discusiones mantenidas en torno al "problema de los refugiados" en el marco de la Sociedad de las Naciones.

Danièle Bélanger

Según los últimos datos de las Naciones Unidas sobre los flujos migratorios mundiales, sabemos que, en los últimos años, el número de refugiados y solicitantes de asilo ha aumentado a un ritmo más rápido que el número de otros tipos de migrantes. Entre 2010 y 2017 hubo 13 millones adicionales de migrantes forzados, lo que representa aproximadamente una cuarta parte del aumento total de migrantes internacionales. Durante ese periodo, los refugiados y los solicitantes de asilo aumentaron a una tasa del 8% anual, mientras el total del resto de los migrantes internacionales solo aumentó a una tasa del 2%. Existen complejos y numerosos factores que explican estas tendencias.

No hay duda de que las crisis prolongadas, los conflictos y la inseguridad en algunas regiones, incluyendo partes de África, de Medio Oriente, del sur de Asia y de América Central, han presionado a la población a la búsqueda de supervivencia, de protección y de esperanza en la emigración. Como bien lo demuestra la investigación, las políticas de inmigración más restrictivas, particularmente hacia los trabajadores temporales extranjeros y las personas con bajo capital humano, social y económico, han llevado a que más migrantes crucen las fronteras por otros medios que la migración legal. Dadas las pocas posibilidades de migración legal, la industria de la migración prospera, como bien lo demuestran los casos del mar Mediterráneo, de la ruta de los Balcanes, de la frontera México-Estados Unidos, y más recientemente y en una menor medida, la frontera Canadá-Estados Unidos. Por lo tanto, mientras que las situaciones en los países de emigración de los refugiados son críticas, los cambios globales en las políticas migratorias, impulsados por la concepción securitaria de la migración y su construcción como una amenaza a la seguridad y la estabi-

lidad han contribuido a generar más solicitantes de asilo y refugiados. Esta tendencia es también impulsada por los nuevos límites de las categorías administrativas que impactan en las tasas de crecimiento de las personas que quedan bajo la categoría de solicitantes de asilo y refugiados.

En Francia, por ejemplo, antes de la década de 1970, los refugiados solían ser tratados como otros trabajadores migrantes, estaban bajo las mismas políticas y se beneficiaban del mismo conjunto de derechos. Sin embargo, el estudio histórico de las categorías administrativas de migrantes indica cómo, después de un periodo de asimilación a otros grupos de trabajadores extranjeros, los refugiados se distinguían gradualmente de ellos como extranjeros con menos derechos, incluyendo un limitado derecho al trabajo, lo cual producía, por lo tanto, su híperprecariedad. Finalmente, las políticas condujeron a la subordinación del derecho a un estatus de protección con el objetivo de controlar la migración y contrarrestar la migración irregular. Los cambios en la construcción política de las categorías administrativas forman parte de la tendencia que observamos actualmente.

A partir de su contexto y desde una perspectiva crítica analítica, ¿cómo definiría las políticas y acciones del Estado en torno a las personas desplazadas y refugiadas?

Dolores París

Según el ACNUR, en 2018 había en el mundo 25.9 millones de personas refugiadas, 3.5 millones solicitantes de asilo, y 41.3 millones de personas desplazadas internamente (ACNUR , 2019).[2] Mientras que, al menos desde mediados del siglo XX, se han desarrollado diversos instrumentos internacionales y regionales para la protección de las personas refugiadas, el desplazamiento forzado interno (DFI) carece de un marco normativo inter-

[2] El ACNUR considera como refugiadas a las personas que han recibido algún reconocimiento (como refugiados o asilados, según los países) por parte de este mismo organismo internacional o de alguna institución nacional. En cambio, los solicitantes de asilo son las personas que se encuentran en el trámite de su solicitud de reconocimiento. En relación con los DFI, la diferencia fundamental con las dos primeras categorías es que no han cruzado una frontera internacional en busca de protección.



nacional.[3] Asimismo, la mayoría de los países de destino cuentan con leyes de refugio, pero son pocos los Estados que han legislado para proteger a las personas desplazadas forzadamente al interior de sus territorios.

México tiene una tasa de reconocimiento relativamente elevada en comparación con los principales países de destino como Estados Unidos: en 2019 México tuvo una tasa de reconocimiento de la condición de refugiado de 74% (sobre los casos resueltos ese año), mientras que Estados Unidos tuvo una tasa de reconocimiento de 31% ese año.[4]

Sin embargo, el sistema de refugio en México adolece de problemas estructurales e institucionales relacionados principalmente con la falta de recursos y con la carencia de una política de integración social de las personas refugiadas. El crecimiento incesante del número de solicitudes de refugio ha llevado, en los últimos años, a que la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) –institución encargada de procesar esas solicitudes– se encuentre prácticamente colapsada. Así, en 2014 se presentaron 2 137 solicitudes mientras que en 2019 fueron 70 302, con un crecimiento de más de 3 000% en cinco años. En cambio, el presupuesto de esta comisión se estancó entre 2015 y 2018 para decrecer en 2019 en cerca de 25%.

En relación con el DFI, México no cuenta con una ley en la materia, ni con alguna institución específicamente encargada de protección o atención a personas desplazadas, si bien la Ley General de Víctimas (LGV 2013) estipula en varios de sus párrafos derechos y garantías para estas personas. Hasta el momento, no se han diseñado políticas públicas para promover

---

[3] Si bien los Estados no han adoptado ninguna convención o tratado, existen ciertos principios rectores y criterios emitidos por la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas en 1998 (https://undocs.org/E/CN.4/1998/53/Add.2), así como criterios del Sistema Interamericano para el sistema de protección de los DFI. La Corte Interamericana de Derechos Humanos se ha pronunciado en casos emblemáticos sobre DFI por motivos de violencia, tales como las masacres de Mapiripán y de Ituango en Colombia. Esta Corte también ha condenado a los estados de Suriname, Guatemala, El Salvador y Paraguay en casos significativos donde omitieron cumplir con su obligación de proteger y garantizar los derechos humanos de las personas DFI en esos países (CNDH, 2016).

[4] Los datos para Estados Unidos provienen de TRAC (University of Syracuse), 2020. Para el caso de México los datos provienen de la COMAR, 2020.

una atención especializada al DFI, lo que ha llevado a la frecuente revictimización de estas personas por parte de las instituciones públicas y de las sociedades (CNDH 2016, CMPDDH *et al*., 2017).

El problema del desplazamiento en México es sin embargo antiguo, pues desde la década de 1970 varios estudios daban cuenta de procesos masivos de movimientos de población por causas políticas, religiosas o de tenencia de la tierra, ocurridos principalmente en regiones indígenas (París, 2012). Actualmente, el DFI está estrechamente ligado a la extensión del poder fáctico de organizaciones criminales, a las políticas de seguridad del Estado y a su estrategia de lucha contra el tráfico de drogas. A partir de un estudio sistemático de los procesos de desplazamiento en México entre 2014 y 2017, la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH *et al*., 2017) estima que existen al menos 329 917 personas desplazadas en el país. Esta organización de la sociedad civil ha llevado a cabo una estimación numérica, ha establecido tendencias y patrones de desplazamiento y ha demostrado que la gran mayoría de las personas desplazadas subsisten en condiciones de profunda vulnerabilidad e invisibilidad (p. 8).

Eduardo Domenech

Pienso que el concepto de "régimen de migración y fronteras" posee un gran potencial heurístico para comprender las transformaciones que tuvieron lugar en el campo de las políticas migratorias y fronterizas en América del Sur. El uso de "régimen de migración" o "régimen de fronteras" busca indagar y dar cuenta de procesos y prácticas de control y contestación que usualmente son omitidos por aquellos análisis que utilizan nociones como "régimen internacional de refugiados" o "nuevo régimen internacional para el movimiento ordenado de las personas" para referirse fundamentalmente al conjunto de normas, instituciones y procedimientos que regulan los movimientos de "migrantes", "refugiados" o "desplazados". De acuerdo con estas premisas, entiendo que las políticas y acciones estatales respecto a las personas desplazadas y refugiadas necesitan ser comprendidas en el marco de un "régimen sudamericano de migración y fronteras", en lugar de aislar o confinar la cuestión del refugio a un "régimen regional de refugiados".

Desde mi perspectiva, en estos últimos años los Estados sudamericanos, en mayor o menor medida, han llevado a cabo, especialmente desde



la llegada al poder de gobiernos neoconservadores y neoliberales, lo que podríamos llamar "política de la hostilidad" combinada con una "política de la hospitalidad selectiva". Los diferentes Estados nacionales han puesto en marcha una diversidad de acciones que responden tanto a negociaciones en el ámbito regional como a ciertas coyunturas del respectivo contexto nacional. Algunos grupos nacionales como los venezolanos han sido favorecidos con diferentes medidas tendientes a facilitar su tránsito o residencia, bajo el argumento humanitario. Estas medidas se inscriben en lo que llamaría una "política de la provisoriedad". Por momentos, los organismos estatales a cargo de los asuntos migratorios han resuelto limitar las "facilidades" ofrecidas como establecer determinadas restricciones: otorgamiento de permisos de residencia temporales, obligatoriedad de pasaporte vigente sin admitir cédula de identidad, solicitud de certificado de antecedentes penales o pasado judicial apostillado y establecimiento de visados especiales o visados consulares (visa humanitaria o de turista). Ahora bien, más allá del alcance nacional de estas prácticas, es importante no perder de vista la construcción de una "respuesta regional" al movimiento masivo de venezolanos. El Grupo de Lima, creado en el 2017 y conformado por varios de los Estados sudamericanos, representa en la actualidad la posición regional que han asumido los gobiernos de derecha en relación con la migración y el refugio. En esta dirección, es imprescindible tomar en cuenta el despliegue de acciones conjuntas entre los gobiernos nacionales, la OIM y el ACNUR. Es revelador que los gobiernos nacionales hayan delegado en estos organismos internacionales el plan de acción resultante de la "Declaración de Quito sobre movilidad humana de ciudadanos venezolanos en la región".

Danièle Bélanger

Hoy en día, las políticas y acciones sobre los refugiados están eminentemente vinculadas a las preocupaciones electorales nacionales y a los procesos geopolíticos internacionales. Turquía ilustra claramente esto último. Cuando comenzó la guerra en Siria en 2010, Turquía estableció una política de "fronteras abiertas" que permitió a los solicitantes de asilo sirios cruzar la frontera y encontrar seguridad en Turquía. La razón detrás de esta política fue la creencia de que el régimen de Assad caería rápidamente, dada la fuerte inversión militar de los aliados internacionales en el conflicto. Turquía se posicionó como el vecino benefactor que protegía

temporalmente las vidas de los oprimidos designando a los sirios como "huéspedes". Sin embargo, más que humanitaria, esta política de puertas abiertas fue eminentemente política y económica; fue parte de la política neo-otomanista del gobierno de Erdogan en la región, buscando construir políticamente los antiguos territorios del Imperio otomano como áreas de influencia a reconquistar. Pero el optimismo inicial sobre la guerra en Siria se desvaneció y, a medida que el conflicto empeoraba y persistía, la política de puertas abiertas de Turquía tuvo como resultado la instalación de 3.8 millones de solicitantes de asilo sirios en el país, principalmente en ciudades, mientras que menos de 10% se estableció en los campamentos del gobierno ubicados en la frontera entre Turquía y Siria. Esta situación, presentada a menudo como una crisis migratoria, fue en parte el resultado de la propia política exterior de Turquía hacia Siria y su posicionamiento en la región. La esperanza de Turquía de desempeñar un papel central en la reconstrucción de Siria, mientras que los sirios podrían reintegrar rápidamente su país de origen, se disipó con el paso de los años.

Junto con esta crisis internacional, Turquía comenzó a utilizar a los sirios y otros refugiados que vivían dentro de sus fronteras como una herramienta diplomática, negociando literalmente sus cuerpos en las relaciones políticas con la Unión Europea. Al mismo tiempo, la posición dividida y ambigua de la Unión Europea en las negociaciones con Turquía durante el proceso de adhesión a la Unión Europea, iniciado en 2005, reveló sus contradicciones en torno a las políticas migratorias. Si bien la Unión Europea aprobó una decisión no vinculante de suspender las negociaciones con Turquía en noviembre de 2016, no se avanzó en esa decisión por temor a dañar las relaciones diplomáticas con ese país. La determinación de la Unión Europea de impedir la "crisis migratoria" de 2015 requería la cooperación de Turquía. En varios momentos de tensión entre la Unión Europea y Turquía, Erdogan amenazó con "abrir las puertas" e inundar Europa con migrantes si ésta congelaba las conversaciones sobre la adhesión de Turquía. La negociación de los cuerpos de los refugiados culminó con el acuerdo en marzo de 2016 entre la Unión Europea y Turquía, por el cual ésta aceptó retener migrantes dentro de sus fronteras a cambio de seis mil millones de euros. Este acuerdo calmó las ansiedades europeas y a las fracciones antinmigración y socavó completamente la capacidad de la Unión Europea de presionar a Turquía para que respetara los estándares europeos relativos a los derechos humanos y a la democracia.



Este repaso de los complejos y poco éticos juegos macropolíticos que subyacen en el marco de las políticas hacia los refugiados en Turquía y la Unión Europea ejemplifica cómo las necesidades humanas y la desesperación pueden reducirse a fichas de negociación política. Mientras tanto, millones de vidas son descuidadas por el bien de la dinámica del macropoder. Si bien no hay nada nuevo bajo el sol, el número de seres humanos que buscan hoy día protección no tiene precedentes y los juegos políticos que impiden soluciones efectivas requieren una crítica vigorosa.

¿Qué elementos o consideraciones tendrían que contener posibles propuestas para la atención de estas problemáticas a escala local, nacional o internacional?

Dolores París

Los criterios para diseñar políticas públicas de atención a personas refugiadas o desplazadas internamente deben partir de los instrumentos internacionales de derechos humanos a los que se ha adherido el Estado, así como de una perspectiva de integración que se base en principios de derechos humanos y equidad de género. En México, a pesar de que tanto la Ley de Migración (2011) como la Ley sobre Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político (2014) parten de principios de derechos humanos, las políticas hacia personas en contexto de movilidad contradicen y violan regularmente esos principios, dando prioridad a la función de contención migratoria y a nociones de seguridad nacional o de seguridad pública. En cuanto a las personas desplazadas forzadamente, no existe tampoco hasta el momento una política de protección ni de inclusión.

Por otro lado, la problemática del desplazamiento forzado debe ser observada en el ámbito regional, teniendo en cuenta la situación geoestratégica de Centroamérica y de México. En efecto, la región mesoamericana constituye un corredor por el que transitan no sólo personas originarias de esta misma región, sino también personas expulsadas de regiones tan lejanas como el Cuerno de África o el Sureste asiático. La tendencia en los últimos cinco años ha sido que, a medida que se cierran drásticamente las rutas migratorias del norte de África y del Mediterráneo, crece el número de personas que recorren rutas extremadamente largas por varios continentes, pasan por Centroamérica e ingresan a México por su frontera sur.

La gran mayoría de estas personas desplazadas por la violencia intentan alcanzar territorio estadounidense, pero debido a las políticas de contención migratoria y a la falta de alternativas de documentación se quedan actualmente bloqueadas durante meses en el sur de México.

Históricamente, México no fue un país de destino, si consideramos que a lo largo del siglo XX la población nacida en otro país no rebasó nunca el 1%. Asimismo, de acuerdo con el representante del ACNUR, en 2018 México no figura siquiera entre los cien primeros países receptores de refugiados en el mundo. Sin embargo, debido a su posición geográfica y a las relaciones de dependencia económica y política frente a Estados Unidos –el principal país de destino en el mundo– México se ha constituido en un amplio cinturón de contención migratoria. La política restrictiva y punitiva hacia las personas en contexto de movilidad ha afectado de manera drástica los derechos humanos de las personas solicitantes de asilo y refugiadas.[5] Así, miles de personas que buscaban llegar hasta Estados Unidos para solicitar asilo en ese país se han visto bloqueadas en regiones fronterizas del norte y sur de México, y obligadas a solicitar la condición de refugiadas en este país.

Resulta por lo tanto urgente el fortalecimiento de instituciones que tengan por misión no sólo el procesamiento de las solicitudes de asilo, sino también la protección de los derechos humanos de las personas desplazadas internamente o a través de las fronteras. Asimismo, considerando que México se transforma muy rápidamente en un país de destino, son urgentes el diseño y la implementación de políticas de integración social de personas en contexto de movilidad.

Eduardo Domenech

Pienso que la indagación crítica sobre la producción y los efectos del "régimen internacional de refugiados", así como de aquellas prácticas que lo constituyen o se derivan, puede resultar una aproximación productiva para imaginar otras posibles propuestas. En este sentido, me parece importante distinguir entre las críticas de carácter técnico que subrayan la distancia o contradicción entre la norma escrita y los modos en que es vul-

[5] Un ejemplo trágico es la muerte de veinte cameruneses en las costas de Chiapas, cuando trataban de eludir la militarización de la frontera sur de México viajando en lancha por el océano Pacífico.



nerada y aquellos señalamientos críticos que problematizan y cuestionan las políticas de refugio sin dar por sentado lo que Malkki (1995) llama el "orden nacional de las cosas" en el campo del refugio y el asilo.

Actualmente, el texto del Pacto Mundial sobre Refugiados ofrece muchos elementos para ampliar y profundizar la discusión acerca de políticas alternativas a distintas escalas. A los fines de imaginar políticas y prácticas alternativas al modo dominante de pensar y actuar sobre las "migraciones forzadas", sería problemático que este documento sea asumido de forma prescriptiva, es decir, como cosas que se han de hacer. El reconocimiento y la protección de unos pocos dentro del universo de los "elegibles", aquellos que responden a la figura del "buen refugiado", los verdaderos o genuinos "merecedores" de la condición de refugiado, desacredita y priva al resto de los migrantes, en particular los ilegalizados, de cualquier principio, derecho o beneficio posible contemplado por las "políticas de protección". Esto es lo que ocurre de un modo paradigmático con el principio de no devolución. Estas cuestiones deberían conducir a contemplar atentamente la relación entre el refugio, el humanitarismo y el aseguramiento de las fronteras. En este sentido, es preciso tomar en consideración que, como lo ha indicado hace tiempo Didier Bigo, el discurso humanitario puede ser entendido como un subproducto del proceso de "securitización": éste es el caso, por ejemplo, cuando se establece una diferenciación entre los solicitantes de asilo genuinos y los migrantes "ilegales", siendo ayudados los primeros mientras son condenados los segundos, al mismo tiempo que dicha diferenciación sirve para justificar los controles de fronteras (Bigo, 2002).

Finalmente, creo que hay muchos aprendizajes que obtener de la enorme heterogeneidad de experiencias de lucha, protesta, contestación o resistencia que han llevado adelante solicitantes de asilo y refugiados en distintas partes del mundo. Si hubiera alguna intención de transformar radicalmente el campo de las políticas de migración (incluido el refugio), habría que prestar mayor atención a la figura del "mal refugiado" y escuchar más a los "refugiados" desobedientes, a los "heréticos".

Danièle Bélanger

Un área critica de intervención se refiere a los refugiados como trabajadores. En la actualidad, los solicitantes de asilo y los refugiados forman en muchos países del mundo una mano de obra precaria, barata

y vulnerable que satisface las necesidades de los empleadores y de los propietarios capitalistas. En Turquía, los 3.8 millones de refugiados sirios tienen un estatus ambiguo, producto de las condiciones del régimen de protección temporal bajo el cual están registrados. A los sirios en Turquía se les ofrece un permiso de residencia temporal, pero el acceso a un permiso de trabajo es prácticamente imposible. Esta situación empuja a los sirios hacia el sector informal, donde son empleados como trabajadores no autorizados, a menudo en condiciones abusivas. Sobreviviendo con ingresos extremadamente bajos, las familias de la clase trabajadora están obligadas a enviar a trabajar a sus hijos niños y adolescentes. Esta situación transforma a los trabajadores sirios en mano de obra similar a los indocumentados de los países del norte global, ya que al no tener autorización para trabajar crea un régimen de deportación por el cual los sirios temen ser detenidos y deportados. También sirve para disciplinar la fuerza laboral y beneficia a la economía turca, que atraviesa una crisis severa. La transformación de estos refugiados en una mano de obra barata, inesperada pero bienvenida, merece la atención y la implementación de políticas hacia los sirios ya no como refugiados, sino como residentes a largo plazo que viven con un estatus precario y que requieren plenos derechos laborales. Las propuestas recientes del Pacto Mundial sobre los Refugiados de la ONU pueden abrir caminos para la inserción legal en el mercado laboral, pero para países como Turquía, con un gran sector informal y sin un programa de mano de obra extranjera, pueden tener una relevancia muy limitada.

A nivel internacional, es necesaria una despolitización de la migración humana, a fin de abordar la situación y brindar respeto y dignidad a los solicitantes de asilo que huyen de los conflictos en Medio Oriente. Las soluciones a corto plazo podrían incluir el intercambio del flujo de refugiados creado por los mismos países involucrados en el conflicto, incluida la Unión Europea. En el ámbito nacional, múltiples iniciativas contrarrestan y mitigan la precariedad y la explotación laboral y de las condiciones de vida, pero es necesario ampliarlas. Se impone un cambio ideológico radical para proveer dignidad y respeto a las poblaciones vulnerables en la región y en otras partes del mundo.





Bibliografía

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2019, 19 de junio). "El desplazamiento global supera los 70 millones de personas y el Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados pide más solidaridad", en *ACNUR*. Recuperado de https://www.acnur.org/es/politica-de-privacidad.html, consultado el 26 de febrero de 2020.

Betts, Alexander (2013). *Survival Migration. Failed Governance and the Crisis of Displacement*. Ithaca: Cornell University Press. https://doi.org/10.7591/cornell/9780801451065.001.0001

Bigo, Didier (2002). "Security and Immigration: Toward a Critique of the Governmentality of Unease", en *Alternatives*, vol. 27, núm 1, pp. 63-92. https://doi.org/10.1177/03043754020270S105

Castles, Stephen (2003). "Towards a Sociology of Forced Migration and Social Transformation", en *Sociology*, vol. 37, núm. 1, pp. 13-34. https://doi.org/10.1177/0038038503037001384

Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) (2020, 07 de enero). *Datos al cierre de Diciembre 2019*. Recuperado de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/522537/CIERRE_DICIEMBRE_2019__07-ene_.pdf, consultado el 26 de febrero de 2020.

Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH) (2017), Fundación Mexicana para el Desarrollo y Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) (2017). *Episodios de desplazamiento interno forzado masivo en México. Informe 2017*. México: El Recipiente. Recuperado de http://www.cmdpdh.org/publicaciones-pdf/ cmdpdh-episodios-de-desplazamiento-interno- forzado-en-mexico-informe-2017.pdf, consultado el 26 de febrero de 2020.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2016). *Informe especial sobre desplazamiento forzado interno (DFI) en México*. Recuperado de http://informe.cndh.org.mx/uploads/menu/15008/2016_IE_DesplazadosD.pdf, consultado el 26 de febrero de 2020.

Gledhill, John (2015). *The New War on the Poor. The Production of Insecurity in Latin America*. Londres: Zed Books.

Harvey, David (2004). "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession", en *Socialist Register*, vol. 40, pp. 63-87.

Hathaway, James C. (2007). "Forced Migration Studies: Could We Agree Just to 'Date'?", en *Journal of Refugee Studies*, pp. 349-369. https://doi.org/10.1093/jrs/fem019

Karatani, Rieko (2005). "How History Separated Refugee and Migrant Regimes: In Search of Their Institutional Origins", en *International Journal of Refugee Law*, vol. 17, núm. 3, pp. 517-541. https://doi.org/10.1093/ijrl/eei019.

Malkki, Liisa (1995). "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 495-523. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.002431

París Pombo, María Dolores (coord.) (2012). *La diáspora triqui. Violencia política, desplazamiento forzado y migración*. México: UAM-Xochimilco/Ítaca.

Sassen, Saskia (2014). *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Harvard: Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674369818

Saunders, Natasha (2014). "Paradigm Shift or Business as Usual? An Historcal Reappraisal of the 'Shift' to Securitisation of Refugee Protection", en *Refugee Survey Quarterly*, vol. 33, núm. 3, pp. 69-92. https://doi.org/10.1093/rsq/hdu010

Transnational Records Access Clearinghouse (TRAC) (2020, 8 de enero). "Record Number of Asylum Cases in FY 2019", en *TRAC Immigration*. Recuperado de https://trac.syr.edu/immigration/reports/588/, consultado el 26 de febrero de 2020.





Rafael Alonso Hernández López es profesor investigador del Departamento de Estudios Sociales y coordinador del Doctorado en Estudios de Migración de El Colegio de la Frontera Norte. Doctor en Ciencias Sociales por el CIESAS Occidente. Recibió el premio a la mejor tesis de doctorado, Cátedra Interinstitucional Arturo Warman 2016, otorgado por UNAM-PUIC, INAH, COLMEX, CIESAS, UIA, CEAS, UAM y la Secretaría de Cultura. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Actual presidente del Consejo Ciudadano del Instituto Nacional de Migración. Director de Dignidad y Justicia en el Camino, A.C. (FM4 Paso Libre) 2014-2018. Coordinador de la Red de Documentación de Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM) 2014-2017. Temas de investigación: migración internacional (migración en tránsito, solicitantes de refugio y refugiados, derechos humanos, política migratoria), migraciones internas (jornaleros indígenas: mercados de trabajo, racismo, etnicidad).

Dolores París es investigadora del Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte y coordinadora del Observatorio de Legislación y Política Migratoria de esa institución. Estudió el Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Políticos en FLACSO, México. Sus líneas de investigación son: derechos humanos, migraciones internacionales, violencia, relaciones interétnicas y racismo. Es autora del libro *Violencias y migraciones centroamericanas en México* (El Colef, 2017), que recibió el Premio Iberoamericano de la Latin American Studies Association en 2019. Forma parte del consejo editorial de las revistas *Latin American Perspectives* y *Frontiers*.

Eduardo Domenech es docente-investigador del Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba y del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad del CONICET, Argentina, donde dirige el Programa Migración y Movilidades en Perspectiva Crítica. Dirige actualmente el proyecto "El régimen sudamericano de migración y fronteras: reconfiguraciones y disputas en torno al control de la movilidad" (2018-2021). Sus intereses incluyen la producción histórica

y sociopolítica de la "ilegalidad" migratoria/migrante, las prácticas y experiencias de expulsión o deportación y la (re)configuración de las políticas de control de las migraciones y la movilidad en América del Sur.

Danièle Bélanger es doctora en Demografía Social, profesora en el Departamento de Geografía de la Universidad Laval en la ciudad de Quebec desde 2013. Titular de la Cátedra de Investigación de Canadá sobre las Dinámicas Migratorias Globales. De 1997 a 2012 fue profesora en el Departamento de Sociología de la Universidad de Western Ontario en Londres, Ontario. Su investigación reciente se centra en la migración internacional en Asia, las Américas y el Medio Oriente. Está particularmente interesada en la movilidad laboral, los migrantes en situaciones precarias, el impacto de las políticas migratorias sobre los derechos de los migrantes y la migración de las mujeres.



RESEÑAS CRÍTICAS

EL SUEÑO DEL MARA'AKAME. ETNOFICCIÓN, ALOCRONÍA Y MODERNIDAD INDÍGENA

MARA'AKAME'S DREAM: ETHNOFICTION, ALLOCHRONY AND INDIGENOUS MODERNITY

Paul Liffman*



Reseña de la película de Federico Cecchetti [Tsikɨri Temai] (director), José Felipe Coria y María del Carmen de Lara (productores), (2016). *El Sueño del mara'akame* (cinta cinematográfica). México: CUEC, Estudios Churubusco-Azteca e IMCINE.

El sueño del mara'akame trata del drama de un adolescente indígena wixárika (Luciano Bautista) que está lidiando con los supuestos polos de la modernidad urbana, expresada en la música popular, y la tradición rural, encarnada en su padre (Antonio Parra). Forma parte de una nueva generación de cine sobre wixaritari, pero aún no dirigido por ellos (aunque el director, Federico Cecchetti, manifiesta un nombre propio de la etnia entre paréntesis).

Típicamente, en décadas pasadas el cine etnográfico que emergió a la par con el Instituto Nacional Indigenista (INI) planteaba una distancia o inconmensurabilidad espaciotemporal entre la contemporaneidad occidental y la cultura del autóctono místico, una configuración (neo)colonial que Johannes Fabian (2014 [1983]) denunció hace mucho como "alocronía". En cambio, esta película (nominada para una serie de premios y ganadora de al menos dos) introduce novedosos elementos visuales, narrativos y

* El Colegio de Michoacán.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 256-264
Recepción: 21 de enero de 2019 • Aceptación: 25 de febrero de 2020
http://www.encartesantropologicos.mx



musicales. Así, crea una perspectiva más crítica y matizada sobre las complejidades de un pueblo que durante siglos ha retado la alocronía con una amplia gama de relaciones interculturales. Estos elementos apuntan hacia una modernidad indígena (Pitarch y Orobitg, 2012) que podría mediar la disyuntiva ontológica impuesta entre dos marcos: lo indígena como tradicional y lo mestizo como moderno. Lo dejo al criterio de cada vidente –y recomiendo mucho *El sueño del mara'akame* para quienes no lo hayan visto– si al fin y al cabo esta película lo logra o si queda en una postura más bien neotradicionalista. En todo caso la trama enfatiza la fricción generada por el intento de lograr una integración o lo que Johannes Neurath (2018) llama síncopa de esos dos marcos. Planteo este argumento más para provocar las sensibilidades críticas de la gente que vea este importante filme (que ha circulado en festivales internacionales con subtítulos en varios idiomas) que para plantear una sola lectura como la única posible.

Uno de los aspectos más novedosos de *El sueño del mara'akame* para el cine wixarika es el hecho de que se trata de una obra de *etnoficción* (Sjöberg, 2008); es decir, una ficción etnográfica producida con la colaboración de actores indígenas y no profesionales, no sólo en la escenificación sino también en la elaboración del guion y a veces la conceptualización más fundamental de la obra (Zamorano, 2014). Este género fílmico fue desarrollado hace tiempo en diferentes regiones del mundo por Jean Rouch, entre otros directores. No obstante, se destaca su uso aquí porque el cine etnográfico sobre wixaritari raras veces se había acercado tanto a la experiencia y los conflictos internos de personas de este pueblo a través de una narrativa ficticia. En gran medida, este acercamiento se ha logrado a través del guion sofisticado y la actuación sencilla pero conmovedora de Luciano Bautista. En la estructura narrativa se destacan los desplazamientos espaciales y temporales y el paralelismo establecido entre dos mundos éticos: la moralmente rigurosa práctica chamánica y la hedonista, pero políticamente comprometida, música secular wixarika.

Este paralelismo (que, siguiendo a Fabian, podría llamarse bicronía) se materializa en dos espacios subterráneos (el primero de ellos algo *underground* además): un antro musical en el centro de la ciudad de México, llamado el Foro Caverna, y las cuevas de Tamatsima Waha (El Agua de Nuestros Hermanos Mayores) en las faldas del Cerro Quemado de Wirikuta, San Luis Potosí, donde nació el sol. Se pueden interpretar los aspectos no lineales de esta narrativa dual como un sueño, tal como el



mismo título de la película señala. Sin embargo, deberíamos entender la palabra "sueño" como polisémica o como un tipo de "objeto limítrofe" *(boundary object*, según Star y Griesemer, 1989) que conecta diferentes públicos gracias a su ambigüedad. Aquí la articulación de públicos depende de la acepción onírica que la mayoría no indígena de los videntes comparte y del sentido más adivinatorio que proviene del trance chamánico que los actores denotan con la palabra *heiɨtsika* en el diálogo principalmente wixarika de la película.

Toda la historia de *El sueño* tiene lugar bajo la amenaza altamente publicitada de proyectos mineros en el territorio de Wirikuta y por consiguiente el riesgo de acabar con el mundo chamánico que el otrora imaginario indigenista había tratado como inmune a la historia. Por cierto, el prefacio en pantalla describe la wixarika como "una de las culturas más antiguas de México y… mejor preservadas". Sin embargo, reconociendo que hasta lo más antiguo no es eterno, los personajes ya no justifican el corazón chamánico de esa cultura en términos de su naturaleza intrínsecamente sagrada, sino como una herramienta para salvar a los antepasados divinos del extractivismo: ahora se hacen los rituales "para comunicarte con los dioses y ver cómo les podemos ayudar". Este mensaje se refuerza en la imagen final de un grupo de peyoteros mirando a través de la gran planicie de Wirikuta hacia los cerros donde nació el sol, con el tintineo de maquinaria pesada en el trasfondo.

No quiero revelar la trama demasiado, pero la película parece valorar la práctica y autoridad chamánicas más que la cultura indígena urbana, al menos para los protagonistas de esta historia. Por supuesto, la *peli* –con su banda sonora de Venado Azul, Huichol Musical, Ultravisión y Peligro Sierreño (el grupo con el que el joven protagonista Niereme quiere cantar)– es en gran medida un producto y objeto de consumo de esa misma cultura urbana. Pero el guion señala que dicho mundo pervierte la eficacia del curanderismo chamánico y que no es suficientemente serio o auténtico para defender el patrimonio cultural, aun cuando muestra que la música popular wixarika y sus públicos apoyan esa finalidad tenazmente.

Así, cuando Niereme trata de usar el sacrificio forzoso de su borreguito (que puede entenderse como un símbolo de su inocente narcisismo juvenil) en un lugar ancestral de su comunidad para avanzar su carrera musical (39:00) en vez de consagrarse a las metas sagradas colectivas, los antepasados lupinos (*'ɨrawetsixi*) que habitan ese sitio parecen maldecir

cualquier forma de intermediación rural-urbana que el joven intente. Esto lo demuestran los sucesos de la última media hora de la película, después de que el héroe encuentra un lobo embalsamado tras una vitrina y una banda de patinadores por fuera.

Como ya se mencionó, el joven lidia con presiones contradictorias. Por un lado está su padre tradicionalista, un chamán severo que quiere que su hijo cumpla la visión –la cual el señor ha sostenido desde antes de que el joven naciera– de seguir sus pasos de *mara'akame* curandero cantador. Por otro lado están los amigos de Niereme, que lo invitan a acompañarlos a la ciudad de México en busca de fama, *chelas* y *chavas*, como cantante de música regional. Esta mezcla de rock, rancheras, mariachi del Gran Nayar y música ceremonial wixarika encarna la modernidad indígena. No obstante, parece ser más fácil sostener esa modernidad en escenificaciones festivas que en otras dimensiones de la vida. Así, otro de los momentos claves del drama en torno a Niereme, cuyo mero nombre (derivado de *nierika*: "visión") alude a la experiencia visionaria cultivada por los chamanes, sucede en medio de un concierto en el Foro Caverna.

Mucho podría decirse sobre la función de la música bajo la dirección de Emiliano Motta, que ganó uno de los galardones para *El Sueño*. Obviamente es un atractivo para gran parte del público y no podría haberse constituido como una dimensión tan rica de la obra si no fuera por la proliferación de géneros híbridos de música wixarika-mestiza en décadas recientes (De la Mora, 2019). De hecho, el sincretismo musical ha sido parte de la imbricación ambivalente de la cultura wixarika en relaciones regionales y nacionales desde que se adoptaron instrumentos de cuerdas españoles durante el periodo colonial. Por cierto, el mismo nombre de la música ceremonial, *xaweri*, no se deriva de algo prehispánico, sino del rabel, el diminuto violín renacentista que se toca en muchos rituales. En este sentido, la ontología musical es más sofisticada que las representaciones alocrónicas del mundo wixarika en general.

En la escena culminante que ejemplifica la complejidad del campo cultural en torno a Niereme, los jóvenes músicos wixaritari posicionan su música regional (con todo y los toques de rock y banda que incorpora) en contra de los "locos" de la banda de música tecno que los antecede en el escenario del Foro Caverna. Sin embargo, la música regional casi inmediatamente da lugar a una transición hacia una suerte de *xaweri* enfermizo en la música de trasfondo y finalmente una portentosa música *noise* am-



biental. Esta transición define el momento cuando el dilema cultural de Niereme se vuelve una plena crisis existencial. El llamativo mundo ancestral subvierte su intento de volverse un sujeto secular moderno y bloquea hasta su voz cantante. En este sentido el entramado de formas musicales encapsula el posicionamiento de la película entre los cronotopos (o narrativas espaciotemporales) de lo urbano-secular y lo rural-ceremonial.

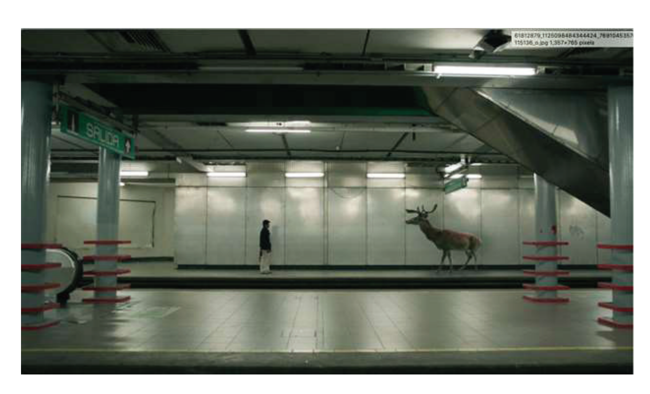
Según el papá ortodoxo de Niereme, no existe un término medio, o lo que Neurath llamaría síncopa factible entre los cronotopos de purificación chamánica y la experiencia urbana contemporánea o entre los géneros musicales correspondientes: “Para llegar a ser *mara’akame*, hay que alejarse de la maldad… El canto es algo sagrado y no debes profanarlo” (33:05, 34:18). No obstante, esta dicotomía está desdibujada por el hecho de que el padre chamán también se emborracha con sus *cuates* y necesita dinero. Él, como muchos wixaritari, participa en la industria artesanal que produce figuras inspiradas en los mitos y rituales para el consumo masivo. Más significativo, en una escena satírica y valiente –considerando el público de la película– el *mara’akame* dirige una ceremonia de peyote para clasemedieros urbanos *new age* con estómagos delicados. Su anfitriona anuncia: “el donativo tiene un mínimo de mil pesos” (46:15). Así, el deseo de reconocimiento del otro no-indígena atrae tanto al padre como al hijo a la ciudad, con las inevitables concesiones morales.

En general lo más novedoso de *El sueño del mara’akame* es su entretejido complejo del mundo tradicional identificado con el chamanismo y el del caos y cosmopolitismo secular: la cámara se detiene momentáneamente en el letrero en la terracería de la comunidad indígena de San Andrés Cohamiata con la imagen de un *jet*, como si se tratara de un aeropuerto internacional en vez de una pista de zacate; una escena representa un par de comuneros discutiendo las bondades materiales de sembrar amapola para los narcos de la zona; en otra, un soldado que resulta ser wixarika trata de ayudar al chamán a evitar la interdicción desastrosa de su medicina ceremonial; y por cierto el *mara’akame* y su familia disfrutan una comedia en una tele decrépita al lado de la fogata ancestral de su rancho; al final, el señor anuncia que deben comprar un nuevo aparato. Dependiendo del grado de injerencia de consultores locales en la elaboración de la etnoficción, tal vez esta referencia mediática refleja las analogías que los wixaritari suelen establecer entre las visiones y voces impartidas en el sueño por el Abuelo Fuego y las imágenes que aparecen en las pantallas de la televisión y del cine.

Asimismo, el primer intento fallido de Niereme para curar un niño mestizo que padece de una "gran oscuridad" tiene lugar ante una pantalla llena de estática, que sugiere un vacío comunicativo en la cultura popular nacional y el mismo joven curandero. La serie de fracasos de Niereme para articular lo ancestral-rural y lo cotidiano-urbano a través del curanderismo, el arte y la música culmina en la imagen más famosa de la película: su encuentro en el metro Garibaldi con un gran venado –el patrón chamánico Kauyumarie– y sus poderes de visión. Entonces entra en un espacio híbrido que combina un baldío urbano de construcción con el desierto ritualizado de Wirikuta, donde una vez más aplica su varita de chamán al niño enfermizo y empieza a cantar. El mensaje parece ser que sólo a través de la práctica chamánica tradicional se puede manejar exitosamente el mundo urbano.

Para abordar esta cuestión de las intermediaciones entre campo y ciudad al nivel de la misma producción de la película, los créditos finales reconocen el apoyo recibido de las ONGs que colaboran con los wixaritari. Destacan Ha Ta Tukari (Agua Nuestra Vida) de Enrique Lomnitz (que enfrenta la crisis del agua en el Antropoceno que los proyectos mineros prometen exacerbar), Yawi Arte Tradicional (una tienda de artes indígenas en la ciudad de México) que maneja Jerónimo Martínez, y el ejido ecológico intercultural Las Margaritas, SLP, en el que Eduardo Guzmán Chávez ha sido un interlocutor clave desde hace mucho tiempo. Los créditos también indican varios intermediarios de larga duración que son comuneros de San Andrés Cohamiata, lugar donde se rodó buena parte de la película,

Imagen 1
Niereme y Kauyumarie
en el Metro



Fuente: Cine Tonalá Tijuana, Facebook https://www.facebook.com/cinetonalatj/photos/a.462453913942221/1125098481011091/?type=3&theater)



aunque por algún motivo sólo se proyectaron sus nombres sin apellidos. Incluyen a Chon (Carrillo) y Chalío (Rivera), de la empresa ecoculturística que alberga visitantes a la comunidad durante las fiestas principales. Es de notarse el papel importante de Rivera y su propia crisis de intermediación en la serie *Millenium: Tribal Wisdom and the Modern World* (1992), dirigida por David Maybury-Lewis hace casi 30 años.

Además, se reconoce como "asesor de realización" a Nicolás Echevarría, que durante 40 años ha sido un director de películas que resaltan la alteridad indígena. Por cierto, en el caso de su galardonado *Eco de la montaña* (2014), Echevarría aborda algunas de las mismas contradicciones plasmadas en *El sueño del mara'akame* de un artista wixarika cuyos poderes derivan de Wirikuta y que batalla para representar la tradición cultural en un entorno urbano. Por último, esta etnoficción también debería celebrarse por reconocer la participación extensa de las familias Parras y Bautista y por las gracias que da a la tierra de La Cebolleta en San Andrés. Ahí se filmaron muchas de las escenas domésticas, y Ha Ta Tukari lleva a cabo parte de su proyecto de captación de agua pluvial.

Para concluir en un nivel más histórico, el entrelazamiento complejo de espaciotiempos urbano-comerciales y rural-ancestrales en esta película evidencia el colapso del patronazgo indigenista estatal del cine sobre indígenas, ni hablar de sus apoyos para la subsistencia de pueblos como los wixaritari en general. Este cambio resalta al comparar *El sueño del mara'akame* con los primeros documentales comercializados sobre wixaritari que emergieron a partir de los años 70. *To Find Our Life: The peyote hunt of the Huichols of Mexico*, de Peter Furst (1969), y *Virikuta. La costumbre*, de Scott Robinson (1975), serían dos ejemplos importantes de los inicios de la representación cinemática wixarika. El cine de ese periodo inicial compartió el tropo del mundo tradicional segregado del mundo moderno, cronotopo que perduró casi sin modificaciones por más de dos décadas.[1]

---

[1] Aun así, cabe contemplar la breve escena en *To Find Our Life* donde los peyoteros dejan ofrendas en Hai Kitenie, un lugar sagrado al borde de la carretera federal en las afueras de la ciudad de Zacatecas, aparentemente despreocupados por el rugido de los tráileres que se ven pasando a unos cuantos metros de la morada de los ancestros divinizados. Se puede entender este episodio como un especie de prototipo de la problemática central de la presente película, o bien el ejemplo más contundente de la alocronía del cine indigenista de esa época.

Después se desmoronó el INI con su imaginario paternalista y empezaron a surgir la agencia autónoma de los mismos wixaritari, nuevas fuentes de producción cinematográfica y nuevos públicos para los productos resultantes. Así, *El sueño del mara'akame* demuestra cómo el contexto sociohistórico de los pueblos originarios y de los medios masivos ahora penetra el cine indígena de manera mucho más sutil que hace 40 años. No obstante, el público decidirá hasta qué punto este cine sigue estando implicado en la alocronía indigenista o bien si ya ha dado un paso definitivo hacia una visión basada en la modernidad indígena.

Bibliografía

Echevarría, Nicolás (director) (2014). *Eco de la montaña* (documental). México: Cuadro Negro.

Fabian, Johannes (2014). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (con un nuevo epílogo del autor, prefacio de Matti Bunzl). Nueva York: Columbia University Press. Publicado originalmente en 1983.

Furst, Peter (director) (1969). *To Find our Life: The Peyote Hunt of the Huichols of Mexico* (documental). Recuperado de https://archive.org/details/ToFindOurLife1969, consultado el 25 de febrero de 2020.

Maybury-Lewis, David (1992). *Millenium: Tribal Wisdom and the Modern World*. Serie documental, television pública.

Mora Pérez, Rodrigo de la (2019). *Los caminos de la música. Espacios, representaciones y prácticas musicales entre los wixáaritari*. Guadalajara: ITESO.

Neurath, Johannes (2018). "Invented gifts, given exchange. The recursive anthropology of Huichol modernity", en Pedro Pitarch y José Antonio Kelly (ed.), *The Culture of Invention in the Americas. Anthropological Experiments with Roy Wagner*, pp. 91-106. Londres: Sean Kingston Publishing.

Pitarch, Pedro y Gemma Orobitg (ed.) (2012). *Modernidades indígenas*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.

Robinson, Scott (director) (1975). *Virikuta. La costumbre* (película documental), México, 50 min.

Sjöberg, Johannes (2008). "Ethnofiction: Drama as a Creative Research Practice in Ethnographic Film", en *Journal of Media Practice*, vol. 9, núm. 3, pp. 229-242. https://doi.org/10.1386/jmpr.9.3.229_1



Star, Susan Leigh y James R. Griesemer (1989). "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology", en *Social Studies of Science*, vol. 19, pp. 387-420. https://doi.org/10.1177/030631289019003001

Zamorano Villarreal, Gabriela (2014). *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Paul Liffman es licenciado y maestro en Antropología por la Universidad de Michigan, doctor en Antropología por la Universidad de Chicago; profesor-investigador del Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán, e investigador asociado del Centro de Estudios Ambientales y el Departamento de Antropología, Rice University (Houston, TX, EEUU), donde actualmente pasa un año sabático estudiando el surgimiento de los cuadros de estambre huicholes como arte comercial y las respuestas al cambio climático entre (neo-)indígenas y conservacionistas. Entre sus publicaciones recientes destacan "El agua de nuestros hermanos mayores. La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados", en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (ed.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas* (2017), "Historias, cronotopos y geografías wixaritari", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 29, núm. 156 (2019); "Histories, Ontologies and Extraction in Modern Indigenous Worlds". (en prensa).

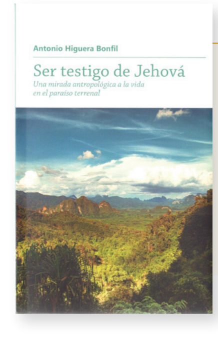


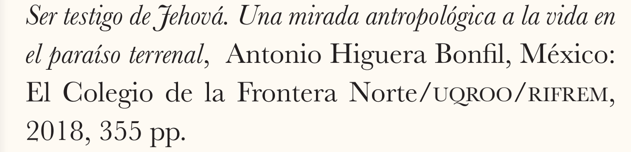
RESEÑAS CRÍTICAS

LA VIDA ETERNA GRACIAS A LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

ETERNAL LIFE THANKS TO RELIGIOUS CONVERSION

Miguel Lisbona Guillén*







Reseña del libro
Ser testigo de Jehová. Una mirada antropológica a la vida en el paraíso terrenal, Antonio Higuera Bonfil, México: El Colegio de la Frontera Norte/UQROO/RIFREM, 2018, 355 pp.

En un formato de corte clásico, lógico por tratarse de un libro resultado de una tesis doctoral, la obra de Antonio Higuera Bonfil desgrana tres relatos de vida de miembros del grupo religioso Testigos de Jehová en El Palmar, localidad del estado de Quintana Roo (México), un ejido que es descrito con profusión de detalle, más allá de sus características religiosas. En ese sentido hay que destacar que Quintana Roo, tal cual ha ocurrido en otros estados del sureste mexicano, como Tabasco y Chiapas, muestra un notable descenso de creyentes católicos en beneficio de otras adscripciones religiosas. Además, si en un principio la capital de México y el norte del territorio nacional, fronterizo con los Estados Unidos, fueron los lugares de mayor presencia y expansión de los Testigos de Jehová, hoy en día son visibles en todo el país, con especial desarrollo en aquellas poblaciones donde el catolicismo ha perdido terreno según los siempre polémicos datos recabados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

* Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur/ Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 265-272
Recepción: 6 de septiembre de 2019 • Aceptación: 11 de octubre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx





Cuatro capítulos dividen el texto que comienza con el debate teórico para finalizar con la discusión de los resultados, pasando por el contexto religioso del estado estudiado y los relatos de vida que aportan la información sobre los sujetos entrevistados y que confirmarán el análisis y las propuestas del autor. Así, en un total de 355 páginas se ofrece un trabajo de largo aliento y que, junto a otras investigaciones, tuvo su punto de partida para Antonio Higuera Bonfil cuando llegó en 1985 a Chetumal, capital de ese estado caribeño de México, para desarrollar estudios insertos en el proyecto *Frontera Sur* del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), impulsado por Andrés Fábregas Puig.

Ser testigo de Jehová. Una mirada antropológica a la vida en el paraíso terrenal afronta uno de los aspectos fundamentales, a la vez que complejos, a la hora de analizar la diversidad religiosa en la sociedad contemporánea mexicana, y que no es otro que la conversión de personas a un credo religioso distinto del que profesaban antes. Es un tema prioritario, por controversial, en los debates teóricos sobre la religiosidad contemporánea caracterizada, en algunos estados de la federación mexicana, por la pluralización de ofertas religiosas. Desde textos clásicos (Berger, 2005; Hervieu-Léger, 2005; James, 2005; Rambo, 1999 y Wilson, 1970), a otros procedentes de la península ibérica (Cantón, 2004 y Prat, 1997), además de los referidos a México, el autor plantea un estado de la cuestión que lo conduce a inclinarse por la propuesta de Karla Covarrubias (2004), que prioriza observar la conversión religiosa como una forma de modelar "una nueva apropiación de la cultura", generar "una concepción diferente de la práctica social" y transformar "el modelo de vida del neoconverso" (p. 12); un proceder que lleva a modificaciones identitarias y a otras correspondientes a las filiaciones sociales de los conversos, observables con nitidez en su vida cotidiana, como se apunta a través de la información etnográfica del libro.

Para demostrar lo expuesto, Antonio Higuera Bonfil construye un modelo que ratifica la huella de la conversión en la vida individual y social de los sujetos de estudio, apoyado en las propuestas del sociólogo francés Daniel Bertaux (1997). A partir de ese posicionamiento para la investigación, adopta el concepto de relatos de vida para documentar, con sus denominadores comunes y diferencias, las variaciones propias a la acción de convertirse: "desde luego, las experiencias individuales varían enormemente; en tanto vida personal, tienen ritmo y rumbo propios, así como su

bitácora particular, pero en todos los casos debe cumplirse con los requisitos marcados por la WTBTS (*Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*) para alcanzar la membresía real" (pp. 318-319).

En este contexto, los relatos de vida van más allá de la experiencia individual puesto que la concepción que los Testigos de Jehová tienen de la familia, seguramente el puntal social paradigmático de esa adscripción religiosa, se erige en una vía para adentrarse en las relaciones de poder y las negociaciones que se producen en su seno. Una reconstrucción biográfica que, en el mismo sentido que Manuela Cantón (2004) aplicó para efectuar los relatos de gitanos conversos al pentecostalismo en Andalucía, enseña la flexibilidad narrativa o el dinamismo de los contextos sociales de los conversos, y todo ello en un entorno que ha sido caracterizado como "mercado religioso" en el mundo contemporáneo, una propuesta que ya era apuntada con claridad por Peter Berger (1977) en 1967 en su obra *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*.

De este modo, el rumbo de la investigación se aleja de las ideas que tratan a los sujetos de estudio como individuos aislados socialmente, tendentes a guiar las crisis personales hacia el mundo religioso, para comprender la conversión como una transformación en su vivir individual y social a través del modelo de "apropiación cultural" (Ziff y Rao, 1997):

> el contacto entre personas y sus culturas produce una comunicación en la que puede ocurrir la apropiación cultural, que toma del otro elementos vitales que bien pueden incorporarse a las relaciones cotidianas de individuos y grupos sociales, o bien puede ocurrir que ese contacto derive en la imposición cultural de parte de un grupo social (p. 64).

Es decir, la absorción cultural propuesta no parte de un esencialismo que dicotomiza a grupos de seres humanos absolutizados en su diferencia, amparados en este caso en instituciones, sino que tal apropiación resulta un fenómeno multidimensional y que en el caso de los Testigos de Jehová es imposible de entender sin asumir su discurso institucional con propósito hegemónico:

> Este modelo de transferencia cultural, en combinación con la propuesta del proceso de conversión, permite acercarse a la experiencia de los interlocutores que se han incorporado a la congregación de los testigos de Jehová. La



> idea es hacer una aproximación a dos dimensiones: la individual, en tanto proceso de cambio, y la social, en tanto medio en el que ocurre dicho cambio (p. 69).

Si en estudios previos el cambio de adscripción religiosa referida a los Testigos de Jehová había centrado su interés en el "bautizo", Antonio Higuera observa los aspectos individuales y sociales de los conversos a través de sus relatos de vida, al mismo tiempo que incide en el "cauce institucional" que caracteriza y define a los Testigos de Jehová. Un cruce de caminos entre los requisitos institucionales y los pasos dados para la conversión de los individuos, imprescindible para entender la aprobación mutua. Aceptación, siempre voluntaria para los conversos, y que comporta "un nuevo sistema de representaciones simbólicas para concebir el mundo, e implica que el converso modifique sus pautas de comportamiento" (p. 42). Tal particularidad le lleva a estructurar en el texto la experiencia de vida de los que aportan su historia, su proceso de conversión, a través de distintos "estados y transiciones". En consecuencia, ese cambio religioso es conceptualizado como una mutación vivida como "un recorrido con distintas etapas, en el que el individuo va recibiendo y asimilando información" (pp. 294-295). Una conversión dividida por el autor en tres etapas: "i) contacto inicial, ii) adoctrinamiento y formación y iii) incorporación a la congregación" (p. 296). Es ahí donde se manifiestan los estados, como objetivos cumplidos, y las transiciones como parte de los pasos que llevan a la consecución del siguiente estado. Un proceso que debe finalizar con el bautismo, cuyo valor entre los Testigos de Jehová representa una "marca temporal y vivencial de un cambio profundo en la vida" (pp. 84-88). Se trata de comprobar que el bautizo, "símbolo de dedicación a Dios" (pp. 328-329), es el último paso de una serie de cambios vitales necesarios para sellar el arribo al nuevo credo, la firma final de la real integración a la comunidad Testigos de Jehová. Un modelo bajo la supervisión incontestable de dicha institución religiosa:

> De esta forma, se puede afirmar que la conversión religiosa es entendida por los Testigos de Jehová como un proceso de cambio con diversas etapas, en el que el individuo va recibiendo y asimilando información mediante la actividad de los predicadores. En ese recorrido el individuo revisa su forma de vivir a la luz de una interpretación específica de la Biblia, conoce las di-

rectrices para la vida diaria y, finalmente, ajusta su comportamiento a ciertas pautas institucionalmente establecidas, lo que es sancionado cotidianamente por la congregación (pp. 330-331).

Por lo anterior, el relato biográfico resulta esencial y se convierte en una narración dialógica, y no necesariamente ordenada en lo cronológico, que el autor fundamenta siguiendo a Bertaux (1993). Registro de la experiencia subjetiva en cuatro tiempos: exploratorio, analítico, verificativo y, por último, expresivo como síntesis de sus precedentes (p. 35). Herramientas para el trabajo antropológico complementadas con otras clásicas de la disciplina, como la realización de genealogías que facilitan discernir las estructuras parentales de los interlocutores, las cuales muestran la movilidad religiosa de la familia extensa y nuclear. Una familia convertida en eje rector de las directrices sociales de los Testigos de Jehová, y recreación del modelo clásico patriarcal para someter a las mujeres a las decisiones y el poder masculino. Este hecho se ve ratificado por el imprescindible papel del matrimonio como prístina institución social concebida por Dios, y que hoy en día muchos de los Testigos de Jehová desean ver ratificada ritualmente en sus congregaciones, según advierte el autor. Esta situación se une a la concepción creacionista de la agrupación religiosa y también vincula a los creyentes con la sumisión al poder terrenal, en espera de la vida eterna en el paraíso reinstaurado por Dios.

Cabe destacar que la aceptación del converso de los planteamientos de su nueva adscripción religiosa y la anuencia de la institución Testigos de Jehová a su incorporación también significan para ellos la condición de "otro", la de ser parte de una minoría social, un elemento abordado por Antonio Higuera y que merece exploraciones por parte de futuras investigaciones que incidan en la heteropercepción hacia congregaciones religiosas convertidas socialmente en exóticas. Desechado el modelo de crisis individual, y decantado por la conversión como apropiación cultural e institucional, los nuevos conversos, en una especie de introyección, adquieren conocimientos doctrinales que influyen en los cambios vitales que marcarán su comportamiento individual y social.

Igualmente, los Testigos de Jehová se asumen como la única religión veraz, una sentencia que, como Higuera Bonfil destaca, niega cualquier posibilidad de ecumenismo y que deriva hacia un sentido colectivo, comunitario, del vivir en sociedad y que sólo es estructurado a partir de la



institución religiosa en la que se adscriben. Una hermandad no sanguínea, sino imaginada en la fe.

Trabajo de campo, entrevistas, los ya mencionados relatos de vida, y la revisión de la literatura surgida de la misma denominación religiosa, de amplio alcance mediante publicaciones como *La Atalaya* y *¡Despertad!* se redondean con figuras que complementan, en forma de esquema, la exposición del contenido de la investigación, apoyado, además, por un glosario que da soporte al lector neófito en el grupo religioso estudiado.

En definitiva, *Ser testigo de Jehová. Una mirada antropológica a la vida en el paraíso terrenal* es una obra que rebosa información etnográfica, base fundamental para estructurar un modelo teórico y metodológico destinado a comprender y analizar la conversión religiosa. Del mismo modo, su propuesta se deslinda de las afirmaciones que han situado en la crisis individual, consecuencia de las carencias integradoras de la sociedad y que Emile Durkheim (1998a y 1998b) condensó en su concepto de anomia, la única explicación del cambio de adscripción religiosa, para ubicarse de manera más cercana al modelo de la multifactorialidad para interpretar el cambio religioso. Múltiples causas mostradas a través de relatos de vida y que se visibilizan en la idea de "vasos comunicantes", expresada por Antonio Higuera para entrecruzar la vida familiar y las experiencias personales de los sujetos de estudio con el proceso de metamorfosis religiosa dirigido y sancionado por la institución Testigos de Jehová.

Una manera de adentrarse en el cambio del creyente que reafirma la función de las instituciones religiosas, cuestionada por autores convertidos en clásicos, como Danièle Hervieu-Léger (1996 y 2004), quien, al remitir al individuo a un mercado religioso en recomposición constante, resultado de la modernidad actual y a unas creencias difuminadas y en posible combinación, resta relevancia y poder a las organizaciones religiosas. Así, Antonio Higuera se aleja tanto de la secularización expuesta como inevitable por Max Weber (1987), quien condenaba a la desaparición o marginalidad al hecho religioso, al mismo tiempo que no resta poder ni magnitud al papel de la institución religiosa, en este caso de los Testigos de Jehová. Esta posición convierte la muda religiosa, como llegada a un nuevo credo o cambio de creencia, en una ruptura con el modo de vida anterior para arribar a otro nuevo, caracterizado por perceptibles modificaciones culturales y sociales. De esta suerte, el libro se incorpora a un debate de largo aliento en los últimos decenios en América Latina, y en el cual México, seguramente

junto a Brasil, se ha convertido en ejemplo nítido para mostrar el declive de la Iglesia católica. Tal circunstancia ha conducido a analizar de manera constante los motivos para la conversión religiosa gracias a polémicas que, inicialmente unidas a la "teoría de la conspiración" religiosa y revisadas con posterioridad (Rivera, García, Lisbona *et al.*, 2005), han transitado hacia variados universos interpretativos. Entre ellos, el libro de Antonio Higuera Bonfil ofrece un examen sumamente propositivo de una realidad local, generalizada en muchos territorios americanos, resultado de la madurez académica y, sobre todo, de un dilatado conocimiento etnográfico.

Bibliografía

Berger, Peter (1977). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

Berger, Peter (2005). "Pluralismo global y religión", en *Estudios Públicos*, núm. 98, pp. 5-18.

Bertaux, Daniel (1993). "Los relatos de vida en el análisis social", en Jorge Aceves (comp.), *Historia oral. Parte II: Los conceptos, los métodos*. México: Instituto Mora/UAM, pp. 136-148.

Bertaux, Daniel (1997). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.

Cantón, Manuela (2004). *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía/Signatura Demos.

Covarrubias Cuéllar, Karla Y. (2004). "La historia de la familia: una propuesta metodológica para el estudio de la pobreza en familias evangélicas en Colima, México", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 10, núm. 20, pp. 108-139.

Durkheim, Emile (1998a). *La división del trabajo social*. México: Colofón.

Durkheim, Emile (1998b). *El suicidio*. Madrid: Akal.

Hervieu-Léger, Danièle (1996). "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 23-46.

Hervieu-Léger, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.



Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.

James, William (2005). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. México: Prana.

Prat, Joan (1997). *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

Rambo, Lewis R. (1999), "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change", en *Social Compass*, vol. 46, núm. 3, pp. 259-271.

Rivera, Carolina, Mª del C. García, M. Lisbona *et al.* (2005). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: CEMIIF-UNAM/Gobierno del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación/CIESAS.

Weber, Max (1987). *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. I. Madrid: Taurus.

Wilson, Bryan (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

Ziff, Bruce y P. Rao (ed.) (1997). *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Miguel Lisbona Guillén es investigador Titular "C" del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro y doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el año 1998 (actualmente nivel 3). Ha publicado más de 90 artículos y capítulos de libro, y es autor, coautor y coordinador de 13 libros. El más reciente de autoría: *Allí donde lleguen las olas del mar… Pasado y presente de los chinos en Chiapas* (2014), y coordinado con Patricia de los Santos Chandomí el titulado *Clamar en el verde desierto. Mujeres en la historia contemporánea del sureste de México* (2017).

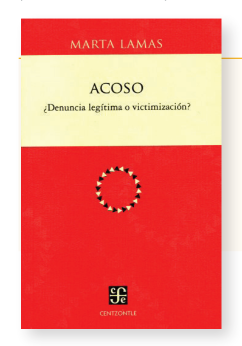


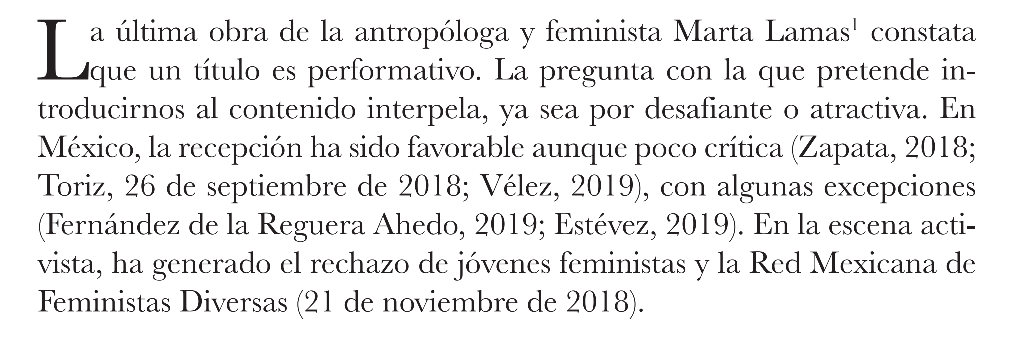
RESEÑAS CRÍTICAS

CULTURA, ACOSO Y SOCIEDAD; DE HEGEMONÍAS Y FEMINISMOS

CULTURE, HARASSMENT AND SOCIETY: ON HEGEMONIES AND FEMINISMS

María Mónica Sosa Vásquez*





Reseña del libro
Marta Lamas (2018). *Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización?* México: Fondo de Cultura Económica

La última obra de la antropóloga y feminista Marta Lamas[1] constata que un título es performativo. La pregunta con la que pretende introducirnos al contenido interpela, ya sea por desafiante o atractiva. En México, la recepción ha sido favorable aunque poco crítica (Zapata, 2018; Toriz, 26 de septiembre de 2018; Vélez, 2019), con algunas excepciones (Fernández de la Reguera Ahedo, 2019; Estévez, 2019). En la escena activista, ha generado el rechazo de jóvenes feministas y la Red Mexicana de Feministas Diversas (21 de noviembre de 2018).

[1] Nacida en 1947, ha participado en la formación de las revistas feministas *Fem* (1976) y *Debate Feminista* (1990). Graduada de maestría y doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México. Participa en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM. En 1992 cofundó el Grupo de Información en Reproducción Elegida, vital en la discusión sobre el aborto en México, despenalizado en la ciudad de México (2007).

* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 5 • marzo 2020-agosto 2020, pp. 273-280
Recepción: 27 de noviembre de 2019 • Aceptación: 11 de diciembre de 2019
http://www.encartesantropologicos.mx





"Acoso y confusión" (17 de abril de 2019, LATFEM), la primera reseña en Argentina, reconoce el legado de Lamas y, a la par, descarta el enfoque con cual problematiza el acoso. Sobre esta línea, declara que la "última ola de la marea feminista estalló para transformar los pactos de intercambio",[2] afirmación que reivindica la "cuarta ola" con la que se engloba a las actuales movilizaciones transnacionales en torno a distintas demandas feministas. En el país sudamericano, esta ola sería inexplicable sin pensar en la "marea verde", con la que se describe a la lucha por la legalización del aborto. Si bien Lamas no dialoga con la "cuarta ola" –como señala Diana Maffia (24 de marzo de 2019, *Perfil*)– ya que no es su propósito, la ignora por completo, aunque mencione a Rita Segato, una de sus referentes más importantes (pp. 14, 48-49).

El objetivo principal del libro es criticar el "discurso hegemónico del acoso". Si bien nunca explicita lo que comprende por hegemonía,[3] en sus argumentos podemos entrever que ésta posee una noción coercitiva. Más, la hegemonía también es interpretada como una tensión entre la coerción y el consenso; o sea, de lucha (Roseberry, 1994). Así, enmarca su argumentación en el debate entre el movimiento *#MeToo* y el manifiesto *Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle* (*Le Monde*, 5 de enero de 2018) cuyo "eje de confrontación" fue el acoso (p.12), que devendría en una diferencia cultural en torno a las "guerras de la sexualidad" en EUA y en Francia. Con una prescripción esencialista de la "cultura estadunidense" como puritana y la "cultura francesa" como seductora, analiza la "disputa cultural" en torno a la sexualidad a partir de casos que involucraron aspectos sexuales.[4]

"La aspiración inicial del feminismo, que buscó el sexo gozoso y sin culpa, se ha convertido en una denuncia perpetua del trauma de la violencia sexual" (2018: 116) es un *insight* en la postura de Lamas sobre esta disputa cultural, reafirmada por la incorporación del manifiesto al final de la obra. Frente a la noción de que la libertad sexual puede implicar tor-

---

[2] Como ha dado cuenta el debate sobre la "responsabilidad afectiva" (Escobar, 6 de junio de 2019; Agulló, 22 de mayo de 2019; Tájer, 2019; Toriz, 26 de septiembre de 2018).

[3] El término data de *Los cuadernos de la cárcel* del italiano Antonio Gramsci (1981), que han sido interpretados de diversas maneras debido a las condiciones en las que fueron escritos.

[4] Mediante fuentes hemerográficas y las jurisdicciones sobre el acoso de ambos países.

peza y rechazo, el #*MeToo* sería parte de un feminismo conservador que tornaría todo requerimiento sexual en sinónimo de acoso (2018: 84). Por ende, sería contradictorio de un supuesto logro de la "revolución sexual", sobre la cual Lamas no menciona críticas (Fraser, 2012; de Miguel, 2015) ni procesos históricos diferentes de los de EUA y Francia (Cosse, 2008; Felitti, 2010; Schild, 2015).

Esta exclusión es llamativa dado que, a lo largo del contenido, indica el "desfase social" que genera el abanderarse de un feminismo –en este caso, el radical– cuyas condiciones de producción son ajenas a las propias. En este punto es donde encuentra que se trata de un "discurso hegemónico" –delimitado por las feministas radicales y amparado por las feministas de la gobernanza (p. 11)– que evoca al "mujerismo" y "victimismo", traducido en un "giro punitivo y carcelario" que ha cristalizado a la mujer como "víctima impotente y oprimida" y al hombre como "victimario violento y dominador" (pp. 53-54).

Lamas distingue al "mujerismo-victimismo" del "planteamiento feminista que defiende la necesidad de realizar un trabajo político con las mujeres" (p. 52). Aunque no especifica en qué consistiría dicho trabajo, para sustentar esta diferenciación se remite a las ideas de la académica Janet Halley hacia el *dominance feminism*, que implicaría pensar las posibles combinaciones entre daño, inocencia e inmunidad (p. 55). De modo que parecería inclinarse hacia una perspectiva interseccional, la cual presenta en el examen de la denuncia realizada por la periodista mexicana Tamara de Anda contra un taxista que le dijo "guapa", término que –desde su mirada– no sería un "acoso" sino un "piropo", por su "carga cultural positiva".

Entonces, especula: "no sé si Tamara hubiera reaccionado igual si en lugar de un taxista (moreno y chaparro) un joven guapo y rubio le hubiera lanzado el 'guapa'. Me temo que el contexto del incidente también esté atravesado –intersectado– por racismo y clasismo" (p. 87). Seguidamente, sostiene que en las "sociedades judeocristianas" existe un ideal cultural en torno a la femineidad marcado por una "conducta sexual virtuosa" (pp. 88-91). Su aspiración a problematizar de modo interseccional el juego entre categorías que atraviesan las interacciones de los distintos sectores de la sociedad mexicana carece del necesario rigor metodológico, y coadyuva en el "avergonzamiento" (*shaming*) del accionar de Tamara de Anda.

Con un breve recuento sobre la reglamentación del acoso en las universidades de EUA durante los ochenta, historiza los "linchamientos ver-



bales", escraches y otras "acciones terroristas" (p. 68), donde hubo un crecimiento del "pánico sexual" –un tipo de "pánico moral"– teñido de "androfóbico", debido a la influencia del feminismo radical (p. 58), en el cual el sexo y la sexualidad se publicitaban como peligrosos; omite decir que en países sudamericanos, como Argentina, el escrache data de la posdictadura.

Sobre esta línea, la autora cuestiona –desde el psicoanálisis– la primacía de la subjetividad en la denuncia de acosos –el "si sentiste que te acosaron es porque así fue"– porque encuentra una interferencia de elementos inconscientes y fantasías, así como de intolerancia, confusión, hipersusceptibilidad y resentimientos; este conjunto invalidaría la responsabilización de otra persona (pp. 61-67). No obstante, individualiza un proceso colectivo de construcción de un problema público e invisibiliza un cambio cultural generacional.

Otro de los cuestionamientos planteados es si los "intercambios sexuales instrumentales" en los cuales una mujer obtiene un "beneficio" económico y/o laboral pueden catalogarse como acoso. Desde su punto de vista, no; ya la utilización del capital erótico[5] por parte de las mujeres para conseguir algo forma parte de los usos y costumbres. Antes de abogar por la eliminación de esta práctica, Lamas considera que debe haber una redistribución del capital económico y político que, en su mayoría, continúa en manos de los hombres; mientras que esto no suceda, resta desestigmatizarlos (2018: 135). Pero verse relegadas a la utilización del capital erótico por una jerarquía definida por la dominación masculina sería contribuir a la normalización de ésta, en vez de a su transformación.

Después de identificar los sentidos comunes que circulan en el "discurso hegemónico", la autora propone redefinir al acoso. En este marco, define al acoso sexual como una conducta sistemática. Según su clasificación, si éste ocurriese una vez sería un "abuso sexual"; el "hostigamiento sexual" sería un tipo de "hostigamiento laboral"; y el "acoso social machista" zigzaguearía la trampa del "victimismo femenino" –producto del "mujerismo" del feminismo radical (p. 144)–, puesto que contemplaría los acosos que pueden recibir y vivir los hombres y las personas trans.

---

[5] La posición de Lamas (2003; 2014; 2016) puede encontrarse en el férreo e irresuelto debate entre las posturas abolicionista y regulacionista sobre la prostitución.



Lamas sostiene que en México mueren siete hombres por cada mujer y muestra indignación al considerar que la violencia contra los hombres provoca menos reacciones (2018: 149). Con un uso indistinto de Bourdieu, considera que esta supuesta ausencia de indignación es una expresión de violencia simbólica. Esclarezcamos que el matiz de la "violencia de género" es resultado del proceso de lucha de los feminismos. En México, aquejado por una sangrienta guerra entre sectores del Estado y el narcotráfico (y aquéllos vinculados entre sí), se ha enfatizado en dicha particularidad, que no anula otras violencias atroces como los juvenicidios y las desapariciones forzadas.

De nuevo, la obra no dialoga con feminismos latinoamericanos ni antropologiza la reterritorialización del feminismo radical. Respecto al somero balance[6] sobre México realizado en el epílogo, Lamas relega iniciativas alrededor al acoso, como *Calle sin acoso* y las movilizaciones dentro de las universidades públicas, pues no contrapone voces y prácticas locales que han encausado la rabia, por lo cual manifiesta interés (p. 146). Para trazar una línea de análisis –antes que una respuesta– sobre cómo se presenta el "discurso hegemónico del acoso", conviene aclarar que éste no es una calca que se reproduce sino una relación que conlleva reapropiaciones. Para reflexionar sobre esto, es pertinente la proliferación de *#MeToo* dentro del campo intelectual y la industria cultural en México durante el primer semestre de 2019 –entre otras, MeTooAcadémicosMx– y sus polémicas particulares, como la generada en torno al suicido de Armando Vega-Gil (Sosa, 2019).

La decisión del abordaje teórico de Lamas parece alinearse con el posicionamiento político de sectores opositores del feminismo que desacreditan su lucha mediante actos como denominar "feminazis", "hembristas" y "misándricas" a las feministas. Su prevención en torno al avance del feminismo radical, como en el caso de Rita Segato, constituye una mirada sobre las ideas debatidas en el Norte geopolítico (en este caso, Estados Unidos y Francia), pero genera múltiples dudas sobre la "bajada de línea"

---

[6] Aquí, a pesar de que en dos ocasiones critica el *corset* conceptual de pensar el género de forma binaria (p. 126) y de su mención de las personas trans (pp. 126, 137, 146), el acento de su crítica hacia el "mujerismo" es la exclusión de los hombres, tanto como víctimas que como aliados. Una de sus críticas al binarismo es la reproducción de éste a partir de la jurisdicción.



o el debate para el caso de México –y ni qué decir para una América Latina recorrida por una marea de pañuelos verdes– en que la dominación aparece desde su propia noción de hegemonía, que omite reapropiaciones, silencia voces y despoja creatividades.

Bibliografía

Agulló, Mariana (2019, 22 de mayo). "El amor en tiempos de tinder: reflexiones sobre los vínculos y el nuevo capitalismo sexual", en *Revista PEUTEA*. Recuperado de https://revistapeutea.com/2019/05/22/el-amor-en-tiempos-de-tinder-reflexiones-sobre-los-vinculos-y-el-nuevo-capitalismo-sexual/, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Cosse, Isabella (2008). "Familia, sexualidad y género en los años 60. Pensar los cambios desde la Argentina: desafíos y problemas de investigación", en *Temas y Debates,* núm. 16, pp. 131-149.

Escobar, Agustina (2019, 6 de junio). "Acostarse con un boludo no es violencia", en *Revista Panamá*. Recuperado de http://www.panamarevista.com/acostarse-con-un-boludo-no-es-violencia/, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Gramsci, Antonio (1981). *Los cuadernos de la cárcel*. México: Era.

Le Monde (5 de enero de 2018). "Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle". Recuperado de https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Estévez, Ariadna (2019). "Acoso, ¿denuncia legítima o victimización?, de Marta Lamas (CFE, 2018)", en *Gaceta Política*, núm. 270, febrero, pp. 29-30.

Felitti, Karina (2010). "Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)", en *Estudios Sociológicos*, vol. 28, núm. 84, pp. 791-812.

Fernández de la Reguera Ahedo, Alethia (2019). "¿Es el enfoque punitivo una solución frente al acoso sexual?", en *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, vol. 5, pp. 1-8.

Fraser, Nancy (2012). "Feminism, Capitalism, and the Cunning of History. An Introduction", en *HAL Id*. Recuperado de https://halshs.

archives-ouvertes.fr/halshs-00725055/document, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Lamas, Marta (2003) "La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica". Tesis de Maestría. México: ENAH.

Lamas, Marta (1º de septiembre de 2014) "¿Prostitución, trata o trabajo?", en *Nexos*. Recuperado de: https://www.nexos.com.mx/?p=22354#ftn1, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Lamas, Marta (2016) "Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa", en *Debate Feminista*, vol. 51, pp. 18-35. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.001

López, Magdalena (2019, 8 de junio). "Por una pedagogía del cuidado, el acuerdo y la responsabilidad afectiva", en *Revista LATFEM. Periódico feminista*. Recuperado de https://latfem.org/por-una-pedagogia-del-cuidado-el-acuerdo-y-la-responsabilidad-afectiva/, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Maffia, Diana (2019, 24 de marzo). "Polémica feminista sobre el acoso sexual", en *Perfil*. Recuperado de: https://www.perfil.com/noticias/columnistas/polemica-feminista-sobre-el-acoso-sexual.phtml?fb_comment_id=2393871730636546_2395199030503816, consultado el 17 de diciembre de 2019.

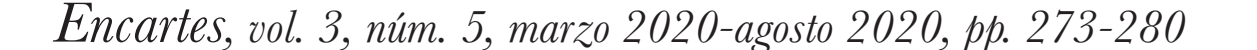
Manifiesto desde los feminismos mexicanos sobre el acoso sexual y otras formas de violencia contra las mujeres. (21 de noviembre de 2018). "Manifiesto desde los feminismos mexicanos sobre el acoso sexual y otras formas de violencia contra las mujeres". Recuperado de http://rmfdmanifiesto.blogspot.com/, consultado el 15 de diciembre de 2019.

Mariasch, Mariana (17 de abril de 2019). "Acoso y confusión", en *Revista LATFEM. Periódico feminista*. Recuperado de https://latfem.org/acoso-y-confusion/, consultado el 14 de diciembre de 2019.

Miguel, Ana de (2015) *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.

Roseberry, William (1994) "Hegemonía y el lenguaje de la contienda", en Joseph Gilbert y Daniel Nugent (comp.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 355-366.

Schild, Verónica (2015). "Feminism and neoliberalism in Latin America", en *New Left Review*, 96. Disponible en https://newleftreview.





org/issues/II96/articles/veronica-schild-feminism-and-neoliberalism-in-latin-america#note-3, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Sosa, Mónica (2019) "Un #MeToo frente al suicidio: problematizar el caso mexicano", en *XIII Jornadas de Sociología. Las cuestiones de la Sociología y la Sociología en cuestión.* Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires. 26 al 30 de agosto de 2019.

Tajer, Débora (2019, 8 de junio). "Descubrir la pólvora: les feministes menos pensades", en *LATFEM. Periodismo Feminista*. Recuperado de https://latfem.org/descubrir-la-polvora-les-feministes-menos-pensades/, consultado el 17 de diciembre de 2019.

Toriz, Alejandra (26 de septiembre de 2018). "Marta Lamas: Acoso ¿denuncia o victimización?", en *La Izquierda Diario*. Recuperado de http://www.laizquierdadiario.mx/Marta-Lamas-Acoso-Denuncia-o-victimizacion?id_rubrique=1714, consultado el 12 de abril de 2019.

Vélez, Fabio (2019). "Reseña de Acoso ¿Denuncia legítima o victimización?", en *Debate Feminista*, vol. 57, pp. 164-169.

Zapata, Isabel (2018). "¿Denuncia legítima o victimización?: Marta Lamas sobre el acoso", en *Letras Libres*. Recuperado de https://www.letraslibres.com/mexico/libros/denuncia-legitima-o-victimizacion-marta-lamas-sobre-el-acoso, consultado el 17 de diciembre de 2019.

María Mónica Sosa Vásquez es becaria del Ministerio de Educación de la República Argentina y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Antropóloga Social por la Universidad Autónoma de Yucatán, con la tesis "Los procesos de reconstrucción étnica en raperos mayas a través del rap maya" (2017). En 2016 pasó un verano de investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y un intercambio estudiantil en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestrante de Antropología Social (cohorte 2018) en la FLACSO-Argentina. Sus intereses giran alrededor de los estudios de género, etnicidad, antropología política y teoría antropológica.